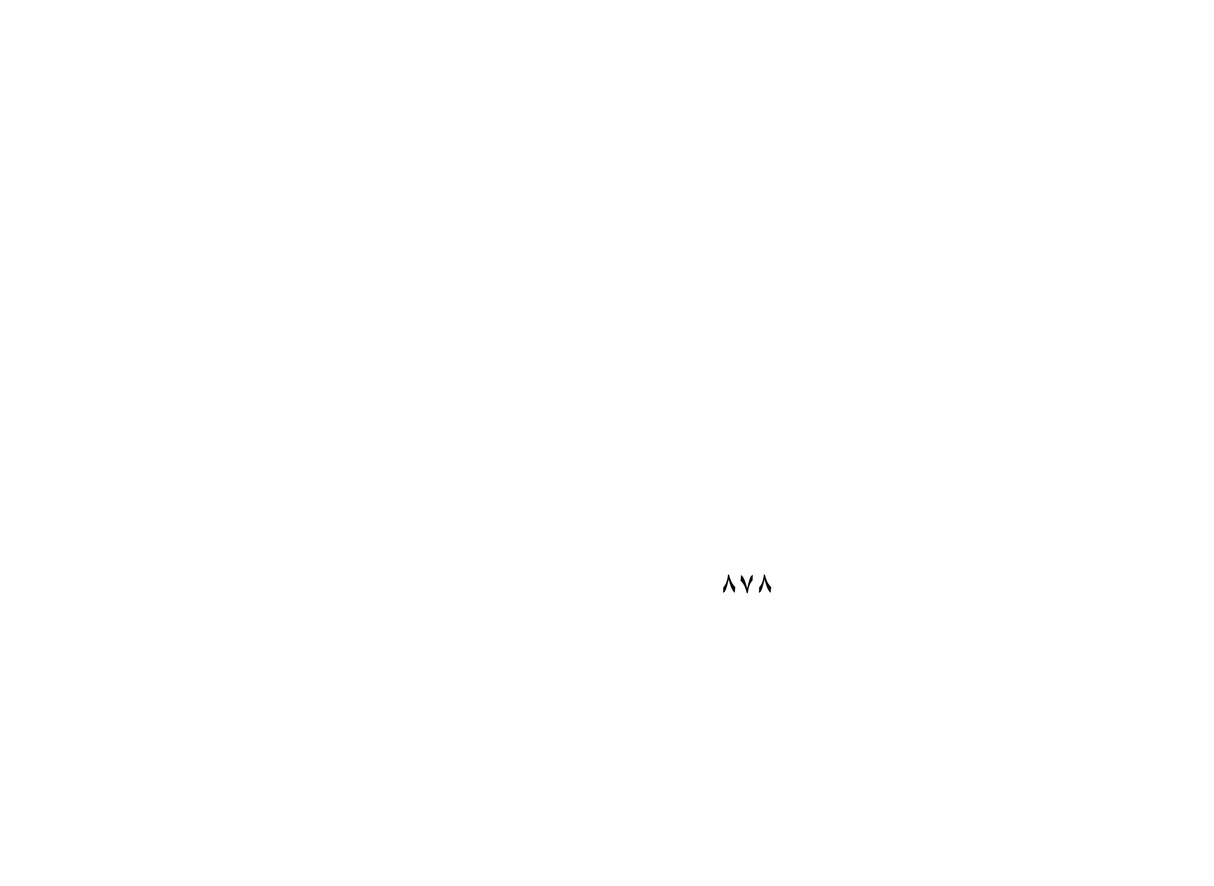
جدل الوعي والموت بين كيركجور ومارسيل
دراسة نقدية معاصرة

د. دعاء محمد عبد النظير
مدرس بكلية الآداب قسم الفلسفة
جامعة الإسكندرية



يطرح هذا البحث في أذهاننا عدة تساؤلات عن معنى الوعي وكيف يرتبط بالموت. وإذا كان المقصود بالوعي هنا الوعي بالذات، فإن الوجودية تسعى لتحقيق الذات الإنسانية بمفهوم خاص. وإذا كان الوعي بمجرد الحياة يعد وعياً زائلاً. فإن هدف الفرد العيني هو تحقيق الوعي الأبدي، وذلك يرتبط بالذات الأبدية، فالموت بوابة الأبدية، وبتعبير كلٍ من كيركجور ومارسيل، الموت انتقال. وفي سبيل تحقيق الذات يسعى الفرد للانتقال مماً هو زائل لما هو أبدي.

يكمن مفهوم الجدل في الوعي بين كونه يأساً عند كيركجور وأملاً وتفاؤلاً عند مارسيل، رغم أن هدفهما واحد نحو دعوة دينية صوفية في سعيها للموت كانتقال للأبدية.وهذا يدفعنا لتناول معنى اليأس عند كيركجور ومارسيل وما إذا كان سلبياً أم إيجابياً. وإذا كان هدف البحث تحقيق الذات الفردية العينية، فلابد إذن من تحقيق الوعي بالذات، وهذا يستتبعه وعي بالخطيئة، والخلاص من الخطيئة بالموت الذي هو انتقال للذات من الحياة الزائلة إلى الحياة الأبدية حيث رفقة المسيح بالعنى الوجودي المسيحي لدى كلٍ من كيركجور ومارسيل.

تساؤلات البحث :

- س ما المقصود بالوعي ؟ وما العلاقة بين الوعي والموت ؟
- س لمَ يكون جدل الوعي والموت مرتبطاً باليأس عند كيركجور ؟ وهل اليأس سلبي أم إيجابي عنده ؟
- س ما معنى الموت عند مارسيل ؟ وكيف يرتبط ذلك بمفهوم الأمل والتفاؤل والوفاء عنده ؟
- س هل الموت فناء أم أبدية ؟
- س ما المقصود بالمرض حتى الموت ؟
- س لماذا يرفض كلٌ من كيركجور ومارسيل إنسان الحشد ؟ س ما العلاقة بين الذات الحقيقية وجدل الوعي والموت عند كلٍ من كيركجور ومارسيل ؟

محاور البحث :

- تمهيد.
- الوعي بالموت.
- ميتافيزيقا الموت في الفكرين الشرقي واليوناني.
- جدل الموت بين الفناء والأبدية... تأويل نقدي معاصر.

- الوعي بالموت عند كيركجور ومارسيل.
- كيركجور والمرض حتى الموت.
- رفض كيركجور ومارسيل لإنسان الحشد.
- معنى المشاركة بين كيركجور ومارسيل.
- مفهوم الموت بين الأبدية والأخلاقية.
- الإيمان واليأس عند كيركجور.
- الإيمان والأمل عند مارسيل.
- الإيمان وتحقيق الذات الإنسانية عند كيركجور ومارسيل.
- الإيمان وتحقيق الذات الإنسانية عندمارسيل.
- نتائج البحث.

تمهيد :

عندما نبصر وليداً يرى النور فلا يمكننا القول إنه سيكون سعيداً راضياً، أو جباراً شقياً، طيعاً أو عصياً، أو يكون عند ربه آثماً أو مرضياً. ولكن الحقيقة الوحيدة الأكيدة هى أن ذلك الوليد سوف يموت، سواء أكان ذلك اليوم بعيداً أم قريباً. فالحياة والموت هما القطبان الأساسيان والعلاقتان البارزتان في حياة كل إنسان [١].

إن خبرة الحياة هى أن نجد الشجاعة لمواجهة الموت الحتمي الذى لا مفر منه. وربما يوصف الموت بأنه المجال المتجدد للاهتمام الإنساني وذلك من خلال فهمنا للموت وهو أننا نستطيع أن نعي به وندركه إدراكاً كاملاً ونقدره حق قدره، بل نزيد في قيمته خاصة إذا ربطنا ذلك بعلاقته الجدلية بالحياة التي هي حياتنا نحن. وربما كان تصورنا عن الموت هو ما يقرر إجابتنا عن كل الأسئلة التي تضعها لنا الحياة [٢].

لقد شغلت مشكلة الحياة والموت جانباً غير قليل من تفكير الفلاسفة والمفكرين، حيث صدرت تأملات ميتافيزيقية وآراء فلسفية واجتهادات فكرية شتى عبر التاريخ الفكري للإنسان في ضوء قضايا عدة منها : الموت نقيض الحياة، الموت فساد الحياة،والموت مرادف للعدم..وغير ذلك[٣].

فلو أننا قبلنا هذه المقدمة المنطقية من ثم تكون اتجاهات الموت،وما يستتبعه من دراسة في غاية الأهمية.حيث إن فهمنا لاتجاهاتنا الخاصة يعود لمثل هذه الأمور الهامة.فقضايا الموت والانتحار تكون مرتبطة بالتأكيد بقدرتنا على أن نعيش حياة جديرة بالاهتمام،أو بالأحرى ذات شأن،وكذلك سعيدة[٤].

وإذا كانت الفلسفة بحثاً فى الأصول الأولى والغايات القصوى فليس أقرب من الموت مبحثاً متصلاً بواحدة من أقصى الغايات[٥]،ودلالة على عمق ذلك الموجود نجد الفلاسفة،رجال الدين،ومختلف العلماء قد حاولوا،على اختلاف مشاربهم، أن يجيبوا،وبطرق شتى، عن الأسئلة التى تهتم بالموت. فالاتجاه نحو الاهتمام بالموت يشمل مجالاً معقداً يتعلق بتشعب الثقافات والخبرات المتعددة[٦].

للموت أبعاد كثيرة منها ما هو فلسفي،ومنها ماهو سيكولوجي. حتى أن بعض المهتمين بمشكلة الموت قد عالجوها بطريقة نسقية واهتموا بتفاصيلها. فإذا أردنا أن نضرب مثالاً واضحاً للفلاسفة الذين ناقشوا هذه القضية نجد على رأسهم كيركجور، سبينوزا،وشوبنهور،وكامي. كلٌعلى طريقته. ولا شك أن الأمر يتعلق بالأبعاد السيكولوجية للموت وكذا الفسيولوجية والاجتماعية مما يستتبع إجراء العديد من الدراسات التجريبية في سيكولوجيا الموت[٧].

إن اهتمامنا المبدأي، أو بالأحرى قلقنا المبدأي حينما نتعامل فلسفياً مع مشكلة الموت هو:هل السؤال عن الموت يكشف لنا عن طرق تلطف من خوفنا منه أو تقهر هذا الخوف، أم تلهبه؟ ربما كان هناك العديد من التساؤلات التي تثير اهتماماً بل جدلاً بهذا الصدد(٨).

وإذا تساءلنا عن خبرة الأطفال بالموت،أو بالأحرى كيف يرونه، فربما تكون لديهم أولاً خبرة بموت الحيوانات الأليفة، ومن هذا تنمو لديهم اتجاهات محددة تستلزم موت الحيوانات ككل،وهذا يتضمن موت الناس بصورة شبيهة(٩).

إن الاهتمام بالموت نجده قبل سقراط في الفكر الشرقي، ليس في الفكر اليوناني فحسب،بل إنه قد تطور في الفلسفة المعاصرة لدى كثير من مفكريها باختلاف مشاربهم.ويورد "سقراط" أن الموت قد يكون خيراً من الحياة،وأنه سيسمح لنا بتجنب ضروب العجز والبؤس المرتبطة بالشيخوخة،ويعرض وجهة نظره "أفلاطون"في أن "الموت انعتاق النفس من الجسم" كما نجد قول "ديكارت":" أنفسنا تبقى بعد أجسامنا"،وقول"بسكال":" أفضل ما في هذه الحياة هو الأمل في حياة أخرى"ووجهة نظر"شوبنهاوروموجزها:"الموت هو الهدف الحق للحياة"(١٠).

إن الاهتمام بالموت ركيزة أساسية لتحقيق الذات الإنسانية الحقة، ومن ثم نجد الموت يرتبط بالوعي، ومن هنا جاء الاهتمام، منذ القدم، لدى الحضارات الشرقية والفكر اليوناني بمدى الوعي بالموت ومن ثم تحقيق الذات الإنسانية ليس فقط في هذه الدنيا وإنما أيضاً الاهتمام بمصير هذه الذات فيما بعد الموت، ولعل هذا بالنسبة لهم، هو الوجود الحقيقي للذات، ومن هنا يأتي التساؤل عن : جدل الوعي والموت ومدى علاقتهما بالأبدية.

حاول الأمريكيون أن يمدوا حبال الأملفي أن يطيلوا الحياة بأي ثمن، نستدل من ذلك على أن تلك محاولة لكبح الموت أو حتى أفكار الموت الواضحة، فلو أننا نوافق على التصريح بأن الصحة الانفعالية تعتمد جزئياً على الوعي والشعور باتجاهنا نحو الموت،فإنه يترتب على هذا قبول الموت كظاهرة طبيعية ومن ثم فإن هذا يستتبعه أن اتجاهنا نحو الموت يتأسس على جزء هام للأسس الانفعالية لصحتنا(١١).ومن هنا نأتي لتعريف الموت أو بالأحرى الوعي بالموت.

الوعي بالموت :

إن الموت على المستوى السلوكي كف تام ودائم للوعي أوالشعور،وتوقف المخ عن أداء دور القائد"المايسترو" بالنسبة للعمليات الحركية والحسية الدنيا،والوظائف العقلية العليا[١٢].فحقيقة الموت تعطي الحياة معنى،أكثر من تفريغها من المعنى،وذلك عن طريق إلقاء الضوء على فردية كل إنسان وتميزه،وبوساطة توحد كل فرد بالمجتمع الإنساني.فقد ارتبط مستوىالتطور المعرفي بالوعي بالموت Death awareness[١٣]. فبقدر ما يتعين علينا أن نعزو لكل حياة شكلاً من أشكال الوعي، ينبغي علينا أن نعزو لها أيضاً ضرباً من اليقين أو الحدس بالموت [١٤].

وإن الوعي بالموت يجنبنا أن نأخذ الأشياء كما تبدو لنا، بل يلفت انتباهنا إليها ويشعرنا بقيمتها ؛ لأن الشعور بالفقدان يدفعنا إلى إدراك أهمية ما نملكه، فضلاً عن أنه بإدراكنا لإمكانية الموت، وإمكانية فقدان وجودنا الخاص في العالم، ندرك أيضاً معنى ذلك الوجود. ويعني ذلك أن الوعي بالموت يجنبنا الاستسلام والخضوع لعالم الحياة اليومية اللاشخصي بما يتسم من تقنية وأدواتية، كما أنه ينأى بنا عن فقدان البعد الشخصي لذواتنا ما دمنا أحياء. وهذا تأكيد لفردية الإنسان الذي انتزع نفسه من خلال الوعي بالموت بعيداً عن ابتذال الحياة اليومية هارباً من عالم "الناس" إلى عالم "الوعي بالذات" أو الوجود الحقيقي[١٥].

يشير لاند سبرج Land sberg إلى أن الوعي بالموت سيمضي جنباً إلى جنب مع الاتجاه الإنساني نحو الفردية، ومع قيام الكيانات الفردية المتميزة.وهذا الوعي بالنزعة الفردية يرتبط بعصر النهضة وتأكيد قيم اجتماعية معينة، كما ارتبطت بالقرن العشرين والإسهامات غير العادية عن أدب الموت [١٦].

يقول كونفوشيوس عن الموت والحياة:" عندما تعرف الحياة،لماذا إذن تتحدث عن الموت ثانية". وهذا يثير بداخلنا أن اتجاهاتنا نحو الموت وموقفنا منه يتضمن مجالاً للاهتمام الفردي،بل والثقافي.وبيان دور الموت كجزء من خبرة الحياة. فاتجاهاتنا متأثرة بخبرات الماضي بالموت،بالعائلة،بالمعتقدات الدينية،بالتعليم،بالنضج والإدراك..وغير ذلك. إنه نقطة حاسمة من أجل أن نستوعب نهايتنا ونقبلها مثلما نقبل نهاية الآخرين[١٧].

يعلن لنا فولتير عن أن النوع الإنساني هو النوع الوحيد الذي يعي أنه سيموت،وذلك من خلال الخبرة.فلاشك أن الإنسان وحده لديه وعي واضح بالموت، بل أكثر من ذلك،إنه يرجع الموت كظاهرة عالمية ومحتومة[*]. حتى أننا نجد ماكس شيلر Max

scheler وهايدجر Heidegger من بين فلاسفة القرن العشرين الذين قدموا حجتهم بأن الوعي بالموت كامن في التركيب القبلي الإنساني.على الرغم من أن أحداً من الفلاسفة لم يقدم دليلاً علمياً على موقفه،لكن ليس من السهل رفض ما يقولون.وأخيراً فإنه ينبغي أن نفترض جدلاً بأن معرفة الموت يعتمد ليس فقط على الخبرة،لكن أيضاً على المستوى العقلي والثقافي والذي يجعل تفسير الخبرة ممكناً على نحو صحيح ودقيق[١٨].

إن الموت هو تلك الفكرة التي كتب عنها كل الوجوديين بطريقة واسعة، فوفقاً لرأي ياسبرز فإن التفلسف معناه أن تتعلم أن تموت، أما كامي فيرى أن الانتحار هو القضية الفلسفية التي تحتل المرتبة الحقيقية، كما بدا لأونامونو موضوعاً أساسياً وكأنه غير قادر على كتابة صفحة واحدة بدون ذكر الموت. ومن ثم فإن الفرد لا يستطيع أن يفر من الوعي بالموت. فقد غدا الوجوديون مقتنعين بأن الحياة مستحيلة ما لم نؤمن بالوعي بالموت. فالحياة تكتسب معنى وفعالية فقط للشخص الذي يعيش في ظل الموت. بحيث يواجه الحقيقة بأن كلاً منا محكوم عليه بالموت. ومن ثم فإن الخطر، الصراع، القرار الأخلاقي، فعل العقيدة أي شئ من أشكال الخبرة الإنسانية التي تحث الفرد على الفعل أو العمل وتشعل طاقته وتجعله أكثر قوة عندما يحمل معه الوعي بالموت كمسؤولية شخصية تقع على عاتقه. فأن توصد الباب في وجه الوعي بالموت هو أن تسلب الحياة من قيمتها العليا. فهذا الوعي في كلمة واحدة هو القوة[١٩].

توجد بالإضافة إلى الذات الخارجية المحسوسة الخاصة بالعالم الظاهري ذات الحياة الباطنية التي تتكون من سلسلة من حالات الوعي والمشاعر والأفكار والرغبات والعواطف والانفعالات. نتوقف هنا عند دراسة الوعي الزمني لخبرتنا المباشرة نسبياً لكونه يشكل الأساس لكل فهم عميق لميتافيزيقا الزمني والأبدي. إنني أثق في وجود ذات تخصني. تظهر حاضرة أمام الوعي بوصفها حاوية لكل خبراتي. لا يحصل أي فرد منا على الوعي الذاتي إلا نتيجة التأثر بأفعال الآخرين في المجتمع. لاتظهر عملية تطور الوعي الذاتي لدى الطفل في مراحله الأولى أي من السنة الأولى حتى السنة الخامسة إلا عن طريق "المحاكاة" فيدرك الطفل بصفة عامة أولاً ما يشكل حياة فرد آخر، ويقوم بالتعبير عن هذه الحياة قبل وعيه بذاته. يتغذى وعيه الذاتي من النماذج الاجتماعية التي تحيط به. يسبق وعيه بالآخر في مراحل نمو حياته الواعية وعيه ب " الأنا " أو ذاته الفردية. يشكل رفاقه وممرضته وأمه والعمال الذين يراقب أعمالهم النماذج التي يحاكيها، وتقدم لهم نسخاً مثالية للأنشطة التي قد يقلدها. وحين يتعلم القيام ببعض الأفعال المحدودة يحاول أن يقارنها بما لديه من نسخ ونماذج لأفعال الأطفال الآخرين. فتعد المقارنة في

حياتنا الواعية من أهم الوسائل التي توضح الأشياء للوعي. لايدرك الطفل أفعاله بصورة غريزية وإنما عن طريق مقارنة أفعال الآخرين بأفعاله. وحين يقوم بفعل يمكنه من عرض نفسه أمام الآخرين يشعر بالسعادة وببداية الإحساس بالوعي الذاتي. وأخيراً يمكن القول إن المواقف الاجتماعية ليست إلا نتيجة لمقارنات بين كيانين من المحتويات تتحقق وحدتهما وسط كل المتغيرات، وتشكل في النهاية وحدة نفسية تعتمد على الوحدة التجريدية لوعينا الذاتي وحياته المستمرة[٢٠].

يكون الفرد واعياً في أي موقف اجتماعي بالأفكار والاهتمامات والمعتقدات التي يتم التعبير عنها في مجموعة من الأفعال والكلمات والنظرات والحركات. يستطيع أن يدرك أن كل هذه الأمور تخص أحد المحيطين به. يقوم بالمقارنة بينها وبين الأفعال والأفكار العقلية، تشكل إحداهما الأخرى، وتشكل الأخرى " الأنا ". يستطيع أي فرد منا ملاحظة هذه الظاهرة الواقعية في حياتنا الاجتماعية في أية لحظة، وتشكل واقعة الإدراك الحسي والشعور. لايتساءل المرء عن سبب وجودها وإنما يشعر ويجدها حاضرة في الوعي. كما تعتمد الوحدة التجريبية للأنا على نوع من التواصل بين حياتنا الاجتماعية وحياتنا الباطنية من الخبرة والذاكرة. ولما كانت حياتنا واضحة أمامنا ولا تختفي في حياة أخرى لانعلم عنها شيئاً، فإننا نتطلع جميعاً للحصول على الذاتية الحقة، الذات بوصفها كائناً مستقلاً، وتقوم نظرتنا المثالية بتطويرها مسألة احترامها الذات الفردية الإنسانية وتقدير قيمتها الأبدية [٢١].

إن الذات معنى مجسد في حياة واعية. تتطلب فرديتها تفردها. تؤكد وحدتها التي تجاوز الوعي الحاضر عدم حصول النهائي إلا في " صورة وعي " تختلف عن صورة وعينا الحاضر. يتم تفسير التنوع التجريبي لوعينا الحاضر للذات وتعقده وغموضه بأن النظام الخلقي للعالم لايمكن أن تنعزل فيه الذات الفردية عن الذوات الأخرى، وعن العالم الحياة الباطنية للطبيعة ذاتها[٢٢].

إضافة إلى ما سبق فإن تقبل فكرة الموت بوصفها حقيقة أساسية يساعدنا على الاستمرار في الكفاح والاهتمام بالجوانب البناءة الإيجابية في الحياة. ويضيف "فيفل: أن التركيز على الوعي بالموت يعمق تقديرنا للحياةويقويه،ويعزز إدراكنا لتفرد الحياةوقيمتها الثمينة،كما أن الاستجابة لكوننا زائلين في زمن ما سيجعل من السهل علينا أن نحدد قيم الحياة وأولوياتها وأهدافها. وأخيراً فإنه يجب أن نتفهم وندرك كيف يمكن أن يخدم الموت الحياة[٢٣].

نحن نحتضر منذ اللحظة التي نولد فيها، ويذكرنا ذلك بأن الحياة مستمرة،وأنها على الرغم من استمرارها فإنها مرتبطة دائماً بالموت. إن الموت أمر متناقض :إنه قوة تدميرية وإبداعية معاً. ولقلق الموتDeath Concern أو الخوف منه(وهما مترادفان) موقع مهم في دراسة القلق فهو أحد أنواع القلق أو مجالاته،كما أنه مصدر من مصادر القلق العام.إن قلق الموت مرتبط بأمور أو محددات ألا وهي: الأسف Regretالمرتبط بالماضي، الأسف المرتبط بالمستقبل، معنى الموت ومغزاه[٢٤].

ويشير الأسف المرتبط بالماضي إلى طموحات الفردغير المشبعة التي كان يجب أن تتحقق ولكنها لم تتحقق،ويدل الأسف المرتبط بالمستقبل على أن الفرد نتيجة لموته المبتسر لا يستطيع أن يحقق الأهداف المهمة في المستقبل. ويشير معنى الموت ومغزاه إلى مفهوم المرء عن الموت وقدرته على أن يكسبه معنى. وهذه السوابق ترتبط بأهمية الموت بطريقة مركبة تتوسطها آليات المواجهةCopingوتأثيرها على معتقدات الفرد بالنسبة إلى نفسه والعالم.وتتضمن آليات المواجهة مراجعة الأحداث الماضية Life review،والتخطيط فى الحياة، والتوحد مع الثقافة،وعمليات التسامي في الذاتية[٢٥].

إن هدفنا هو الكشف عن مدى تأثير الموت على الوجود الإنساني، فالموت إما فناء كامل عند البعض وإما تكرار الميلاد المتصل للروح، ومن ثم مواصلة البقاء. وليس اختيار الحياة في مواجهة الموت بالأمر الهين، بل إن المفكرين ينصحوننا بأن نسلم الجسد للموت وأن نذهب بالحياة إلى مكان آخر إلى الذهن أوربما إلى الروح أو إلى كل ما هو الكل المطلق.وأياً كانت قوة الموت فإن استراتيجيتنا أمامه أن نمضي بالحياة إلى موقع آخر وأن نحاول بلوغ مرتبة من الإدارة أعلى لا يمكن لقوة الموت أن تقهرها. وباختصار فإن تحدي الموت لايمكن مواجهته إلا بأن نحمل تهديده بعدم الاتصال إلى مرتبة أعلى من الاتصال. أما أن نركن إلى الاتصال الحاضر للحياة فهذا هو رد فعل الحزن. وما دام الموت قوة فإن ما يمكن للمرء أن يحققه ليس هو استبعاد الموت فهو لايقبل التسوية أو المساومة ولكن أن يسعى إلى مرتبة أعلى من الحرية قادرة على فرض اتصالها برغم الموت. إن الموت دعوة لحياة جديدة.وكلما عظم الموت عظم الحزن وفي الوقت نفسه تعظم الحياة التي يرجى كسبها في الصراع معه. وعلى هذا فليس المضمون الذي ينظر للموت على أنه توقف للاتصال أو عدمه ليس بالمضمون الذي ينزع عن الحياة معناها بل إنه المغزى الذي يجعل امتلاء الحياة بالمعنى ممكناً [٢٦].

إننا لا نقصد الحياة على عمومها وإنما نقصد الذات الفردية العينية المشخصة بمفهومها الوجودي، وكيف تقف في مواجهة الموت، محاولة تحقيق ذاتها . ومن هنا لنا

أن نتساءل كيف يمكن تحقيق هذه الذات الإنسانية، وهل الذات، في مجابهتها للموت، مآلها للفناء أم للأبدية، وما آراء بعض الوجوديين في هذا. كما أن فكرة تحقيق الذات لها جذور تاريخية، كما ذكر من قبل، لدى الفكرين الشرقي والروماني، ولذا وجب عرضها لاعرضاً تاريخياً، وإنما لنرى أهمية فكرة الموت وتأكيد الذات من ناحية، وما علاقة ذلك بالوعي والأبدية من ناحية أخرى، قبل أن ننتقل لعرض الفكرة بمعناها الوجودي المعاصر لدى كيركجور ومارسيل.

ميتافيزيقا الموت في الفكرين الشرقي واليوناني:

إذا كان الموت حياة أخرى فما الذي يفنى؟ وما الذي يبقى؟ هل الموت فناء للذات أم تحقيق لها؟ وكيف يكون الموت وعياً بهذه الذات؟ إن الإجابة عن هذه التساؤلات نجدها في الحضارات الشرقية،واليونانية. فإذا بدأنا الحضارة المصرية كواحدة من أهم الحضارات الشرقية القديمة لوجدنا أن "البا" تمثل إحدى الأرواح المصرية الي تشبه مفاهيم حيوية المادة، خاصة أن الروح يمكنها التجول بحرية. تمثل "البا" وفقاً لمصطلحات السيكولوجيا الحديثة النفس الواعية Conscious soul حيث تعد ذاتاً حية واعية مالكة للإرادة الحرة المستقلة وللوعي الذاتي والعقل القدرة على الحركة والاتصال Communication وتمثل "البا" مثل العقل الواعي الجانب الموضوعي Objectie Perspectie في رؤية العالم الخارجي،وهي الذات الداخلية ذات الخبرة الوحيدة التامة للوجود لا تتوقف عن الوجود ولا تتوقف عن كونها واعية بخبرتها ووجودها الخاص. ولقد كان الهدف من الطقوس الجنائزية Funerary rituals هو إبقاء وحدة هذه الخبرة الذاتيةSelf experience عبر بوابات الموت [٢٧].

هنا نتطرق لمفهوم الموت عند المصريين[**] القدامى و طبيعتهفهو المصير الذي ينتظر الذوات بحدوث الموت،وما إذا كان نهاية للوجود الفردي أم بداية. لقد كان الموت هو أول الأسرار، ارتقى الإنسان من خلاله من المرئي إلى اللامرئي،ومن العابر إلى الأبدي، ومن الإنساني إلى الإلهي. ولم يكن التفلسف بعيداً عنهم وإنما ظل أسلوبهم في التفكير مرتبطاً باللاهوت. تصور المصريون الموت على أنه انفصال العنصر الجسماني عن العناصر الروحية.يقول أحد حكماء الدولة الحديثة: فكر في الموت لأن رسوله يأتي إليك...لا تقل إني لا أزال شاباً،ذلك لأنك لا تعرف موتك،وإن الموت يحضر ويقود الطفل، الذي لايزال يجلس في حجر أمه،كما يقود الرجل المسن"[٢٨].

وعلى هذا كان الموت أمراً مخزياً بالنسبة للمصريين،فقد يكون لدى المصريين هاجس طاغ تجاه العثور على حل لمشكلة الموت، وهو ما يميز الديانة المصرية عن سائر

الديانات،وأصبح الهدف ليس العيش عيشة جيدة فحسب،بل تكرار الحياة"وحم عنخ"للأبد وبسعادة بعد الموت،لقد كان هدف المصري هو سعادة لا نهاية لها،وهزيمة الموت(٢٩)، وكان الخلود من خلال تكرار الحياة أو القول بالحياة الأخرى(***)،مبعثه الاعتقاد بأن الموتى ليسوا أمواتاً،وأن شيئاً ما مستمر في الحياة،وكان المصريون يرون أن نقطة البداية هي الجسد،حيث اعتقدوا بأن الجسد يُعاد للحياة ويعيش حياة أبدية في الحياة الأخرى.فما من حضارة تعلقت بالحياة مثلما فعل المصريون،ولقد اعتبروا الحياة رحلة واستعداداً للموت،وكانت الحياة عزيزة على المصريين حتى أنهم أولوا اهتماماً كبيراً لتمديدها عبر الأبدية،ولقد اعتبر جميع المصريين الحياة الأخرى استمراراً وصورة مثالية لوجودهم المؤقت على الأرض(٣٠).

يعكس التصور السابق طابع المصريين المتفائل،وحبهم للجسد والمباهج التي يحدثها،وهو ما يخالف الرؤية الهندية لمشكلة الموت والذي يعكس طابعاً متشائماً يرفض الجسد ويحاول القضاء عليه،وبينما كان الموت غير محتمل بالنسبة للمصريين،كان مرغوباً فيه بالنسبة للهندوس،والذي سيتم تناوله لاحقاً،وهذا الفكر لدى المصريين هو ما مثل ذروة التفاؤل والأمل التي تم بلوغها في العالم القديم قبل نشوء مفاهيم البعث والحياة الأخرى الخاصة بالزرادشتية والعبرانية(٣١).

إن مبادئ الحياة لدى كل شعب ترتبط بفلسفة ما في شأن الموت، فالهنود مثلاً كانوا يعتبرون الموت هو الهدف الأساسي للحياة ولم يكونوا يهتمون كثيراً بالحياة، ولكن المصريين على العكس لم يعتبروا الموت نهاية للحياة وأن هناك حياة أخرى وكانوا يسعون أن يعيشوا في سعادة، وفي الوقت نفسه فقد شيدوا المقابر المحكمة والرائعة لحياتهم بعد الموت، ولعل المصريين هم أول شعب كان يعتقد في فكرة البعث وأن موت الإنسان لا يعني نهايته، وكانت أرض مصر هي التي تمنحهم الأمل في الحياة بعد الموت، وفي الوقت نفسه كان المصريون يلتفون حول التابوت الذي رقدت فيه المومياء قبل تناول الغداء، وبهذا الشكل كانوا يشيرون إلى هذا : إن هذا الميت يجب أن يسعد. وإن المصريين بذلك لم ييأسوا من الحياة بعد الموت. وكان المصريون يعتقدون أنه عندما يموت الإنسان يتبقى شبح منه، وأن شكل هذا الشبح كالصقر ويتخيلونه في ملامح الإنسان، ومقام الموتى في مصر يتساوى مع مقام الآلهة وكلاهما يحترمونه وكانوا يقدسون الاثنين (الميت والإله) (٣٢).

يعتقد المصريون منذ قديم الزمان بوجود الروح، وكانوا يظنون أن هناك عالماً آخر، يُجازى فيه الأخيار ويعاقب الفاسدون ؛ لأن الحياة الدنيا قصيرة لمعاقبة الأشرار

ومكافأة الأخيار، وبالنسبة لهم فإن المسألة لا تخرج عن أمرين : إما أن الأخيار يكافأون في العالم الآخر ويعاقب في الوقت نفسه الأشرار، وإما أن الموت نهاية للحياة الإنسانية، ولما أنه على النحو الأخير لا يكافأ الأخيار ولا يعاقب الأشرار على سوء أعمالهم،فإن هذا الأمر يخالف العدل، لذلك فإن المصريين ابتكروا المبادئ الدينية باعتقادهم في عالم آخر[٣٣].

وتذخر النصوص المصرية القديمة بالعديد من الأمثلة، وعلى رأسها نصوص "كتاب الموتى"الذي نجد فيه أن تحية المصري القديم المفضلة كانت أيضاً "السلام" فيقول : السلام عليك، والسلام عليكم. والأهم من ذلك هو تكرار لفظ الإله الواحد في مختلف نصوص الكتاب التي من أهمها ما ورد في فصل ١٧٤ في قول أتوبيس : " يا أيها الإله الواحد الذي ليس له ثان "، وفي فقرة أخرى تصف النصوص فيها الحياة بعد الموت في الجنات الموعودة : " ستحيا في نعيم ! ولكن لن يكون فيها لذة!". حياة أبدية لن ينالها المصري القديم بعد وفاته، إلا بعد الوقوف أمام المحكمة الكبرى ليحاسب على أعماله وعلى ما اقترفه في دنياه، وإذا برأته المحكمة نال الحياة الأبدية ونعم فيها بصحبة الأبرار من الموتى. أما عملية الخلق نفسها فهي في الجزء الأخير من فصل ١٧٥ يقول أوزوريس رداً على رع : " لقد حققته بواسطة الكلمة التي تخرج من فمي، كم هو جميل (هذا) الملك الذي في فمه الكلمة "[٣٤].

ومن تعاويذ كتاب الموتى تعويذة لإعادة الروح إلى الجسد، كلمات يرددها فلان: " يا أيها الذي يصحب أرواح الأحياء، يا أيها الذي يمزق الظلال، يا جميع من هم خلف الأحياء، احضروا روح الأوزوريس فلان! حتى يمكنها الاتحاد بجسدها، وبقلبها. أدخلوا روحه إلى جسده وإلى قلبه، زودوا روحه بجسده وبقلبه، احضروهما إليه، يا (أيتها) الآلهة، في المعبد الهُريم في هليوبوليس، بجوار شو بن آتوم(****)! إن قلبه مثل رع، وشريان قلبه مثل خبري. طاهرة، طاهرة (هي القرابين) من أجل جسدك، من أجل روحك، من أجل ظلك، من أجل مومياءك، في الذوات، إلى الأبد "[٣٥].

إن ما سبق كان عرضاً لإحدى رؤى المصريين القدامى للموت، وربما كانت تلك الرؤية هى الأكثر انتشاراً بين المصريين،ولكن هناك رؤية أخرى للموت تتمثل في التيار الذي يوصف كثيراً بأنه تشاؤمي يحتفل بالموت كخلاص من مشاكل واختبارات الحياة[٣٦].

ومن المؤكد أن النسق المصري للخلود من خلال "تكرار الحياة" أهم تطور في اتجاه الحياة الآخرة منذ اختراعها. ومنذ ستين ألف سنة، وكما هي الحال في زمن المصريين، كان الأمل والتفكير القائم على الرغبة والافتراض الذي أدى إلى اختراع الحياة الآخرة هو

أن الموتى ليسوا أمواتاً، وأن شيئاً ما مستمر في الحياة. وكان المصريون يرون أن نقطة البداية هي أن الجسد معبد، في الحياة الدنيا وفي الآخرة. وبناءً على ذلك قضى المصريون بطريقة متفائلة بأن الجسد يعيد الحياة، ويظل يعيش حياة أبدية في الحياة الآخرة حيث ينضم إليه العديد من الأرواح المرفقة [٣٧].

أما بالنسبة للفكر الهرمسي ومصير الذات أو بالأحرى تأكيد الذات فإن من يولد من جديد وفقاً لهرمس هو من يطهر ذاته من أدران المادة، ومن ثم يتوحد مع الأب الواحد الذي هو النور والحياة، ولن ترى الرؤية العلية سوى بالامتناع عن الكلام عنها،فالعرفان سكون الحواس، والذي يعرف جمال الخير والإحسان لن يعلم سواه... سينسى حواسه الجسدية، بينما يغتسل عقله من جمال الإحسان الذي سوف يجتذب روحه عن الجسد ليوحد مع الكائن الخالد أبداً، والذين ولدوا من جديد، ولم يعودوا من قبل، فقد أصبحوا إلهيين، أبناء الإله الواحد وإن الاتحاد بالله هو بالذات تحول للوجود الإنساني إلى وجود جديد. إلى وجود فكري خالص، ويمتاز الفكر بأنه أسرع الأشياء وأقواها، والإله فكر ولكن الفكر الإلهي ليس كالفكر الإنساني، إنه قوة فعلية إيجابية متحققة، إنه القوة ذاتها. وغاية التصوف أن تحل هذه القوة محل الفكر الإنساني وتتشابه هذه الرؤية عن معرفة الذات الحقة والتوحد بالإله برؤية أفلوطين ": عندما أتحرر من جسدي، أرى الجمال الفائق،وأحرز مقام الألوهية.. وأصبح أنا والعالم الإلهي شيئاً واحداً" [٣٨].

وعلى هذا فقد اتضح أن الذات البشرية لدى هرمس ذات حرة مريدة وإن كانت ترتبط بالقدر المتمثل وفقاً لهرمس في حركة الأفلاك،وعمل الطبيعة،وإن حريتها تتمثل في إمكانيتها المتحررة من طبيعتها الفانية، وأعني الجسد، والصعود إلى الإله في محاولة التوحد معه، ولا يتسنى لها ذلك إلا عن طريق الفكر، والفهم الصحيح لطبيعتها، أي عن طريق معرفة الذات الحقة. كذلك يتضح أيضاً، أن الفكر الهرمسي قد أولى الإنسان أهمية قصوى حيث أكد على المكانة السامية التي أرادها الإله له، فأمر الطبيعة بأن تمنحه بعضاً من قواها وميزه بالعقل دون سواه من الكائنات[٣٩].

فالموت ضوء للحياة ووجهها الآخر، والطبيعة يجب أن تجدد نفسها بالموت والانبعاث على حياة غضة جديدة، مقتفية أثر أول حادث موت وانبعاث على المستوى الميثولوجي،ومن ثم يعبر هرمس تحليلاً لمعنى الموت بقوله :" نهاية الكينونة بداية الفناء، ونهاية الفناء بداية الكينونة، كل ما على الأرض يفنى، فبدون الفناء لا خلق جديد، ويأتي الجديد من القديم، ويأتي البعث من التحلل والفناء..[٤٠].

إن عقل الكون في "آتوم"والكون في الأبدية والزمن في الكون والتغير في الزمن. عقل الكون مرتبط أبداً بآتوم، والكون مكون من الأفكار التي في عقل الكون [٤١]. يقول هرمس ":... أيها الناس المتولدون من الأرض، لماذا تركتم أنفسكم للموت، عندما سمح لكم بأن تحصلوا على الخلود، ارجعوا إلى ذواتكم، أنتم يا من تسيرون في الخطيئة، ويا من تزوون في الجهالة متراجعين عن الفساد". يرى هرمس أن العقل هو الجزء الخالد من الإنسان، وهو النور السماوي الذي يشع من الإله" كي تعرف "آتوم"عليك أن تتشبه به، فالشبيه يعرف شبيهه بالحق" وفي هذا يقول هرمس ": اهجر عالم المادة، وتخيل نفسك متسعاً بلا نهاية، ارتفع عن الزمن إلى الأبدية، بالعقل يرتفع بعض بني الإنسان إلى أشباه للآلهة كما جاء في تعاليم " أوزيريس" الآلهة أناس خالدون، والناس آلهة فانون " والعقل هو الجوهر الذي يأتي من النور، ولم يمنح سوى للإنسان وبين جميع الكائنات الحية لم يوهب الروح إلا للإنسان الذي ترفعه هبة العقل إلى معرفة "آتوم"، فالعقل والكلام عطايا عظيمة منحها "أتوم" للإنسان وحده، وإذا استخدمناه بحكمة يمكن أن تجعل الإنسان مثل الكائنات الإلهية الخالدة، غير أنه متجسد في جسد من الطبيعة، وعندما يترك الجسد وراءه، فسوف يكون العقل والكلام مرشديه يقودانه إلى صحبة الآلهة والأرواح، التي اتخذت مكاناً علياً[٤٢].

ويعلمنا هرمس أننا يجب أن نقبل الطبيعة الزائلة المحتومة لكل ما هو مادي فكل ما يولد يموت، ولابد أن ينتهي القديم ليخلق الجديد، فالبراعم الجديدة تنمو من مخلفات المحصول القديم، وبذورها سوف تنمو وتشيخ وتموت. ويعلمنا أن ميلاد الإنسان ليس بداية الروح ولكنه عود للحياة في صورة ذلك الشخص المعين وليس الموت سوى نهاية ذلك الشخص بعينه وتحول الروح إلى حالة أخرى، فالموت ضوء للحياة ووجهها الآخر. والطبيعة يجب أن تجدد نفسها بالموت والانبعاث إلى حياة غضة جديدة، مقتفية أثر أول حادثة موت وانبعاث على المستوى الميثولوجي. ومن ثم يعبر هرمس تحليلاً لمعنى الموت بقوله: " نهاية الكينونة بداية الفناء، ونهاية الفناء بداية الكينونة كل ما على الأرض يفنى فبدون الفناء لا خلق جديد". ومن ثم يعتبر الموت عند المصريين ليس مجرد إنهاء لحياة الفرد بل إنه مدخل إلى حياة معززة في العالم الآخر[٤٣].

هذا عن حال الذات المتجسدة أما حالها بعد انفصال الجسد فقسمها المصريون إلى سبع هويات، بعضها مما يمكن أن نطلق عليه وفقاً للسيكولوجيا الحديثة الجزء الواعي(الشعور) والعقل الباطن من النفس البشرية،وبعضها الآخر قد ابتدعه المصريون لضمان البقاء الأبدي للجسم والوعي والوظائف الجسدية، حيث إن البقاء الذي تصوره

المصريون القدامى لم يكن بقاءً للنفس فحسب، كما هي الحال في بعض الفلسفات اللاحقة،وإنما بقاء للنفس والجسم معاً.لذا كان التصور المصري القديم عن الموتى لا بوصفه فناءً ولا زوالاً للذات وإن كان في بعض جوانبه قد تضمن تلك الدلالة وأعني "الموتة الثانية" ولكنه بقاء أبدي لها، هذا عن الاتجاه السائد والأعم في الفكر المصري القديم فضلاً عن الاتجاه الآخر إلى الموت على غرار التصور الأفلاطوني له بوصفه تحرراً من الجسد وتحقيقاً للذات العليا (٤٤).

أما فيما يتعلق بجدل الوعي والموت في الفلسفة الهندية فنجد على سبيل المثال مفهوم الذات في فلسفة السانخيا يوجاSankhya- Yoga حيث تعد المعرفة الميتافيزيقية الطريق الأوحد للخلاص في فلسفة السانخيا، أما اليوجا فقد أقرت بأهمية التأمل Meditationلتحقيق هذا الخلاص Salvation(*****).أما في سياق التأكيد على إعادة الميلاد،يذكر في هذا الأوبانيشاد تشبيه مفاده أن الإنسان يشبه حبة البذرة التي تنمو مرة بعد الأخرى. كذلك نجد في ذلك الأوبانيشاد وصفاً لحالة الإنسان بعد الموت في عالم السماء حيث لا خوف من هِرَم أو جوع أو عطش حيث يوجد الإنسان فيما وراء المعاناة والألم،يتمتع بكل ما هو مبهج وسعيد (٤٥).

كذلك نجد في أوبانيشاد"كاثا" تأكيداً على الأفعال التي يجب أن يقوم بها الإنسان حتى يصل إلى تلك المنزلة في السماء، حيث يجب أن يؤدي شعائره وطقوسه،وأن يتوحد بالثلاثة والمقصود هنا الأب والأم والمعلم.وأن يؤدي واجباته الثلاثة ألا وهي الدراسة والتضحية والتغلب على عجلة الميلاد والموت، ومن ثم يتحقق له الانعتاق والسلام الأبدي Everlasting Peace وذلك بتوحده بالبراهمان(٤٦).

إن الذات، هي ذلك الشئ العظيم، الذي يختبئ في قلب المخلوق المتحرر من الرغبة، من الحزن، والذي يرى عظمة تلك الذات بفضل نعمة الخالق.، ولذا فإن الإنسان ينتظر، لكي يكون قادراً على أن الله هو الذي يمنحه البهجة والسعادة أوْ لا. إن الحكمة التي نعرفها هي أن الذات لامادية داخل الأجسام المادية، كشئ لا يتغير بين أشياء متغيرة، كشئ عظيم كلي الوجود لا يعتريه الحزن والأسى. كما أن الذات لا تستطيع أن تحظى بالفيدا The Veda، ولا بالفهم، ولا بمزيد من التعلم، الذي اختارته الذات إلا إذا اختارت الجسم الذي تمتلكه. لكن الذي لا يتحول بعيداً عن شروره وأذاه الذي لا يهدأ ولا يسكن، لا يكون في راحة وسكينة وطمأنينة، فهو لا يستطيع أن يحصل على الذات إلا بالمعرفة، وإن الذي يعرف، هو من يغادر العالم ويرحل، حيث يصل لفهم الذات التي تنتظر نعيم الجنة وهو منتهى سعادتها(٤٧).

ويطرح هذا الأوبانيشاد مقارنة بين متع الحياة قصيرة المدى من ثروة ونفوذ ورغبات، وسعادة الخالدين وابتهاجهم بالحياة طويلة الأمد بعد خبراتهم بكل متع ورغبات الحب والجمال.وتأكيداً لمبدأ "الكارما" وما يحدث للذات بعد الموت،يرد في هذا الأوبانيشاد، أنه بعد الموت يدخل البعض الرحم Wowb من أجل الحصول على الجسم الخاص بالكائن الحي،ويدخل البعض الآخر تلك المادة المبهمة وذلك وفقاً لما قام به من أفعال. كذلك يتم التأكيد في هذا الأوبانيشاد على أهمية المعرفة في إحراز الخلاص،وتعني المعرفة هنا المعرفة ببراهمان والتوحد به،كذلك فإن لم يدرك ذلك قبل فنائه، فإنه ينتقل بجسده من موت إلى موت.أما من يدرك ذلك فيتسم بالحرية المطلقة الأبدية وذلك بإدراكه للبراهمان الذي لا يدرك بغير العقل والقلب،وتسمى هذه الحالة باليوجا [٤٨].

تعد الهندوسية طريقة في الحياة،بما للهنود من عادات وتقاليد. خاصة وأن العديد من العادات والمعتقدات الهندوسية لها مغزى ديني،لكن الهندوسية لات ُرى تحديداً كدين. يؤمن الهنود في "الكارما"Karma بأن لكل فعل عاقبة،إما حسنة وإما سيئة وفقاً لنتيجة العمل الذي نحققه أو نسعى من أجله.وبهذا فإن لكل شخص فعله ومنزلته.وبالتالي فإن الأفعال السابقة تحدد حياته الحاضرة وأسلوبه فيها كما تحدد حياته المستقبلية.والهدف هو الحرية أو بالأحرى تحرر الروح من خلال البعث فهو ميلاد جديد Rebirth وتجدد روحي. من هنا فإن "الكارما" تمثل الأفعال الحسنة. بهذه الطريقة ربما يستغرق الهندي في البراهماBrahma وقفة وجودية إذا جاز التعبير تُعرف على أنها غير مادية Immaterial، أبدية، لا متناهية. ومن هنا يؤمن الهندوس بأن مصيرهم قد تحدد وفقاً لقراراتهم الفردية،واختياراتهم لها.هذه القرارات تترجم إلى الخير والشر والتي تتأثر بالكارما. كما أن الإيمان بالتناسخ أو الاتحاد بنتائج البراهما يقبل بشكل محض الموت كتحرر للروح المستمر في رحلته الدائرية. كما أن الطقوس الجنائزية للحداد تكون من الأهمية القصوى في مساعدة الروح لكي تتطهر وتولد أو تُبعث من جديد في آخر الأمر [٤٩].

ولو أن فلسفة الهند بكماء أمام سر الوجود يتحمل المسؤولية في هذه الدنيا ويمتلك حرية الاختيار، بمعنى آخر : إن الإنسان مسؤول عن مصيره. فالروح لا تحتاج إلى برهان لكي تثبت ذاتها، ويكون وجود الروح من جنس عملها، وكما نرى في كل وقت أنفسنا في المرآة، أما الروح فهي ليست سوى نفس سعيدة أو حزينة (٥٠).

أما فيما يتعلق بالفكر الصيني فنجد "كونفوشيوس" يوضح في بعض مختاراته رأيه عن الموت، وذلك عندما رأى عدداً من الأفراد قد جلسوا لاستطلاع الأمر، فرأى رسول

"كونفوشيوس" عدداً من الأفراد قد التفوا حول جسد ميت وراحوا يبكون، وكان يعتقد هؤلاء الأشخاص أن الحياة حلم، وأن الموت يقظة،وأن الروح الإنساني يصعد بعد الموت إلى السماء،وتتجول بين السحب، فإذا نسيت وجودها فإنها تتجول في حدود المكان، ورأى "كونفوشيوس"أن هؤلاء يعيشون خارج ناموس الحياة، حيث يعتبرون الموت المنقذ من آلام الحياة، وهم لا يعلمون أين كانوا قبل ميلادهم أو إلى أين سيذهبون بعد مماتهم(٥١).

لم تعبأ الكونفوشيوسية إذن بمسألة الموت ولم تر فيها حالاً من التحرر وتحقيق الذات، وذلك لأن تلك الإمكانية وفقاً لآرائهم متاحة في هذا العالم الدنيوي، أما التاوية فقد رأت في الموت خلاصاً وتحرراً من العبودية وتحققاً للذات بفنائها في الذات الكونية"التاو"(٥٢).

يتضح مما سبق أن اتجاهات الصينيين نحو الموت تنتج من خليط من البوذية Buddhism والكونفوشيوسية Confucianism والتاوية Taoismوالشامانية Shamanism حيث يؤمن الصيني بروحين : الأول يتمثل في الدفء والنور والإنتاج...وغير ذلك. والثاني: يمثل الظلمة والبرد والجدب Sterility والطبيعة الحيوانية. كلا الروحين يغادر البدن عند الموت. كما يؤمن الصينيون بالتناسخ Reincarnation تماماً مثل الهندوس. فهناك بعد الموت الآخرة، حيث العالم الآخر afterworld والذي ينقسم إلى أقسام ثلاثة : الأعلى ويسمى السماوات العلا Upper heaven والأوسط، ويسمى السماء الغربية، أما الثالث فيسمى عالم الروح الدنيا The lower spirit world. فلو كانت حياة الشخص تملؤها الفضيلة، فإنه ربما يصبح في مكانة السماوات العلا في أعلى عليين أو سوف يستتسخ على الأرض، ولو أن حياة الشخص على الأرض كانت سيئة أو شريرة، فإنه سوف يُعذَّب في الآخرة Afterlife أو يستنسخ كفأر أو دودة، ومن ثم فإن الصينيين لا يخافون من الموت مثلما يخافون من العيش في حياة شريرة(******) (٥٣).

هذا عن الموت وارتباط الوعي بالموت بتحقيق الذات الإنسانية في الحضارات الشرقية، أما فيما يتعلق بالحضارة اليونانية فقد كان سقراط (٤٧٠ –٣٩٩ ق. م) يعتقد بأنه ليس هناك من كائن حي لا يعرف الموت، وقد عرض، مع ذلك، وصفين ممكنين للموت. فقد اعتقد أن الموت نوم عميق أو رحلة للروح في عالم آخر. كما رسم سقراط الموت على أنه نهاية طبيعية، ومن ثم فقد غدا واضحاً أنه فضل الاختيار الثاني. فالفيلسوف الحقيقي يرغب الموت حتى يعتق الروح من الجسم. فالجسم يكون عائقاً في البحث عن الحقيقة، حيث يعتمد على الحواس والتي تفصح عن نفسها من خلال اللذة أو

الألم. فتتداخل هذه الأمور في البحث عن الروح. بينما في الموت وفي الموت فقط تكون الروح متحررة من هذه الحواس وقادرة على اكتشاف الحقيقة(٥٤).

يرى سقراط أن الفيلسوف الحق هو من يرحب بالموت، وأن المعرفة الحقيقية عن الخلود بعيدة عن منال البشر، وتصور موته بوصفه اختياراً لنمط الحياة يحول الخوف من الموت إلى أمل في المستقبل، ورأى سقراط أن مهمة الفيلسوف أن يفصل نفسه،كلما أمكنه، عن الجسد الذي يشغلنا بالعديد من العوائق التي فرضت عليه بحكم طبيعته. ورغم لغة سقراط العدائية للجسد فإنها تعكس دلالة مجازية؛ وذلك لأن وصف الجسد بأنه شر يزدرى يجب ألا يُؤوَل على أنه تحقير للوجود الجسدي، لكنه يعد أداة بلاغية تستخدم لتولد أملاً جديداً في مجابهة الموت، كما تستخدم لتقنع مستمعيه بعدم إهمال نفوسهم، حيث إن الأمل في مواجهة الفناء يعد أمراً ضرورياً لانبثاق الحب الفلسفي الذي يتمثل في العناية بالنفس، ومن ثم لم يزدر سقراط الوجود الجسدي وإنما ازدرى تلك الحياة القائمة على الاهتمامات السطحية الزائلة (٥٥).

إن ما قيل حول الموت يوم محاكمة سقراط، يرجع إلى الطريقة التي تصرف بها سقراط في مواجهة موته. يقول سقراط لمحلفيه : " إنكم تخطئون إذا ظننتم أن أي إنسان له قدر من القيمة يجب أن يمضي وقته في النظر في احتمالات الحياة والموت فإن عليه فقط عندما يؤدي أي عمل أن ينظر فيما إذا كان صواباً أو خطأً " ومن هذا يريد سقراط أن يبين كيف أنه من الطبيعي لرجل قد كرس حياته للفلسفة أن يكون فرحاً سعيداً في مواجهة الموت. واثقاً بأنه سيلقى أكبر بركة في الحياة الأخرى عندما تنتهي حياته. ويقول: " إن أولئك الذين يوجهون أنفسهم في الطريق الصحيح إلى الفلسفة يعدون مباشرة وبمحض إرادتهم، يعدون أنفسهم، لأن يموتوا. وإذا كان هذا صحيحاً فهم إذن في الواقع يتطلعون للموت طوال حياتهم. ومن غير المعقول إذن أن يضطربوا عندما يقدم الشئ الذي كانوا لأمد طويل يعدون أنفسهم له ويتوقعونه ". وبعد قليل في مجرى الحوار يضع سقراط القضية بشكل أكثر وضوحاً فيقول : " الفلاسفة الحقيقيون يجعلون الموت مهنة لهم"(٥٦).

كما يقول سقراط : " ألا تعلمون بأني سأرفض الإقرار بأن أي إنسان قد عاش حياة خيراً من تلك التي عشتها حتى الآن؟ ذلك أني قد أدركت أن حياتي بأسرها قد أنفقت في تقوى الله وإلزام الخير نحو الإنسان، وهي حقيقة تمنحني أعظم الرضا، ولذا فإنني أشعر باحترام عميق للذات، وقد اكتشفت أن رفاقي يشعرون بمشاعر مماثلة تجاهي، ولكن الآن وإذا امتدت سنوات عمري، فإن ضروب ضعف الشيخوخة ستتحقق بصورة حتمية...

وربما وقف الرب برحمته إلى جواري فأتاح لي فرصة إنهاء حياتي لا في أوانها فحسب. وإنما بالطريقة الأكثر يسراً كذلك "[٥٧].

إن الهم الذي لا ينقطع للفيلسوف لابد أن يكون تحصيل المعرفة الخالصة بالحق، والحق شئ لا يعرف إلا بالروح فقط. وتكاد تكون فكرة انفصال البدن والروح أن تكون فكرة شائعة معروفة حتى أننا قد نغفل مدى دقة ورهافة استدعاء سقراط لها وإثارته لها. فهناك خصائص ثلاث للروح تغيب تماماً عن المرء عندما لا يستطيع أن يفرق تفريقاً واضحاً بينهما، وهذه الخصائص هي : الاستقلال أو الحرية، والوضوح أو اكتمال الرؤية والاستبصار ثم الارتفاع عن الزمن[٥٨].

إن التضاد الذي يناقشه سقراط هو ليس بين الحياة والموت بل الحياة على الأرض والحياة في مكان آخر. فالروح خالدة ولكنها مستمرة إلى ما لا نهاية تتنقل داخلة وخارجة من ارتباطها الزمنية بأبدان متوالية وهي تحمل معها المعرفة بكل شئ. أما السبب أن علينا أن نتذكر هذه المعرفة وأننا لا نملكها على نحو واعٍ فالسبب في ذلك فيما يبدو هو لأننا قد فقدناها لحظة الميلاد[٥٩].

لعلنا على علم بفلسفة سقراط من خلال محاورات أفلاطون (٤٢٧- ٣٤٧ ق.م)، فيصور لنا في محاورة "فيدون" كيف عاش سقراط أيامه الأخيرة وناقش الموت مع أصدقائه. فالموت عند سقراط ليس شيئاً مروعاً، فهو يتحدث عنه كإنجاز عظيم يتوق إليه. الموت ببساطة يعتق الروح ويحرره من الجسم. الروح لا يفنى، ولكنه خالد Immortal يتوق للتحرر من المخاوف، الآلام، ومن كافة الشرور الأخرى للوجود الإنساني، حيث يشرع في أن يسكن في مثواه الأخير مع الآلهة. وهكذا أوضح لنا أفلاطون بأن الموت ليس شراً [٦٠].

استطاع أفلاطون من خلال طرح حجج تبدو حاسمة لصالح خلود النفس أن يقدم إجابة جديدة وباعثة على العزاء في مواجهة الموت وإشباع شوق الإنسان العميق إلى أن يرى شخصيته الواعية تستمر عقب الموت إذن ما الذي يحب أن يكون عليه موقف الفيلسوف الحق إزاء الموت ؟ إن الفيلسوف الحق يسعى إلى الموت والاحتضار دوماً لأنه يسعى وراء الحقيقة، وحيث إن الجسد عائق لتحقيق المعرفة لأن حواسنا تشوش رؤيتنا العقلية القادرة وحدها على رؤية نور الحقيقة فإن بلوغ المعرفة الحقة يغدو ممكناً فحسب حينما تتحرر النفس من أغلال سجن الجسم وهذا هو الموت عند أفلاطون. إن الفيلسوف تساوره" الرغبة في الموت طوال حياته " بسبب تعطشه إلى المعرفة والحقيقة[٦١].

كان أرسطو في كتاباته الأولى لا يزال تلميذاً مخلصاً لأفلاطون، فهو في محاورته بعنوان أوديموس Eudemos لا يتابع أفلاطون في موضوعه الأثير وهو خلود النفس فحسب، وإنما هو يؤكد كذلك على وجود النفس السابق على البدن، وكذلك انتقالها من جسم إلى آخر، ويؤكد بالتالي على بقاء الشخصية الفردية الواعية بعد الموت، ويتحدث في محاورة " بروتريبيقيوس " التي حكاها شيشرون في مطارحته " هورتنيثوس " Hortensius عن الجسم باعتباره سجن النفس [٦٢].

يشير أرسطو في " بروتويبتيقوس " إلى الأسطورة القائلة برحيل بعض البشر بعد الموت إلى نعيم السعداء كما أشار أفلاطون إلى ذلك في محاورة فيدون يقول أرسطو: " إذا حدث ذلك فإن مثل هؤلاء البشر هم من يقضون زمانهم في التفكير العقلي الخالص ". وعندما كتب "الأخلاق النيقوماخية " استبدل بالبشر في نعيم السعداء الآلهة، حيث ذهب إلى أن الآلهة فقط هي من تستطيع أن تحيا حياة التأمل العقلي حيث إن تلك الحياة غير ممكنة للبشر [٦٣]. من ناحية أخرى يرى أرسطو موت الإنسان كنهاية كل شئ ما عدا عقله، ربما لأن العقل يتطابق مع شئ ما يتعلمه كل إنسان، يكون دائماً معه، ومن ثم، لا يموت [٦٤].

جدل الموت بين الفناء والأبدية.. تأويل نقدي معاصر:

ينبغي أن نضع في الاعتبار أن الخوف من الموت يستتبعه قناعة الإنسان في الخلود الشخصي، ذلك الأمل الذي يرضينا فيما يتعلق بالموت. وربما يرضي البعض أن يرى الموت على أنه فناء نهائي للفرد العيني المشخص. فعلى الرغم من أن الموت يرعبنا، لا لأننا نخاف منه كشئ مؤلم، لكن لأننا لا نرغب في أن نفقد وعياً مستمراً بذاتنا[٦٥].

إن أفكار الموت، في ثقافتنا، عادة ما تُعامل كأشياء مقدسة Taboo، على هذا النحو، فنحن قادرون على أن نتجنب أي مخاوف شعورية أو لا شعورية تخص الموضوع. فلننظر للموت على أنه ذلك الذي يلعب الدور في خبرة الحياة الكلية، وبالتالي تتكون لدينا اتجاهات عديدة لها بعض التأثير في كوننا كيف ندرك حياتنا وهذا بالطبع لديه تأثير على ما هو معيش[٦٦].

هناك جذور دينية، ثقافية، وكذا قناعات نفسية أيضاً في نظرتنا واتجاهاتنا لموضوع الموت. لقد حاول السكولوجيون(*******) أن يشرحوا الموت من خلال استبطان النفس البشرية وسبر غور أفكارها ومشاعرها. كما أن العديد من معتقداتنا الدينية، سواء اليهودية، المسيحية(********)، والإسلامية(*********) تتفق جميعها في أن الموت مظهر للحياة الأبدية للروح، بل إنه بداية هذه الحياة الأبدية للروح الذي هو جوهر الإنسانية. وكما عرضنا من قبل فإنه حتى في المعتقدات الدينية الأخرى نجد أنه لدى بعض الهنود

من يرون ذلك، فمشهد الموت بالنسبة لهم بداية لحياة إنسانية أخرى، وغايتهم في ذلك تحرر الروح. وبالتالي فإنه كما رأينا فإن هناك بعض الاختلافات في الهندوسية عن البوذية والكونفوشيوسية والتاوية وقبائل الشامان الذين يؤمنون بالتناسخ. ومن ثم فإن هذه المعتقدات الدينية تختلف، وتصور الخلود، بمعنى ما، عالمياً [٦٧].

وبطريقة أكثر تشويقاً وإمتاعاً نجد الاتجاهات اليهودية والمسيحية تتشابه – بطريقة ما. فالسؤال عن بعث المسيح يؤسس الاختلاف الرائد بين عقائد اليهود والمسيحيين خاصة فيما يتعلق بالتصور الكلي للاعتقاد بأن يسوع المسيح يكون ضرورياً للخلاص Salvation. إن كل المعتقدات اليهودية والمسيحية تؤمن بالبعث والحساب. إنما تنشأ الاختلافات من التأويلات الخاصة بأفكار مثل : الروح، والحياة الآخرة. وبالنسبة لليهودي والمسيحي فإن الموت مفتاح الأبدية[٦٨].

احتل الموت[**********] في العهد القديم مرتبة هامة في أفكار العبرانيين القدامى، حيث نجد في صدر العهد القديم ذاته نظرية عن أصل الموت، ففي الآية الثانية من الإصحاح الثاني عشر لسفر دانيال التي جاء فيها : " وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي ". وذلك لكي يبرهن على أن فكرة الخلود والبعث لم تكن فكرة غريبة بالنسبة لليهود. ويشير البعض كذلك إلى الآية التاسعة عشرة من الإصحاح السادس والعشرين من سفر أشعيا : " تحيا أمواتك تقوم الجثث " [٦٩].

الرب يمارس إذن حكمة على شعبه في الأساس بأن يستبقي الفارق بين ما هو إنساني وإلهي. والموت هو الذي يقيم هذا الفارق ويدعمه. ولكن يجب أن نعاود التأكيد أن الموت لا يجب أن يُفهم على أنه عقاب لكون الإنسان إنساناً بل هو عقاب فقط عندما يرفض البشر أن يعيشوا حدود إنسانيتهم. فليس الموت إذن عقاباً فرضته أهواء ألوهية منتقمة أو شريرة على الجنس البشري بأكمله ولكنه واحد من الخصائص الجوهرية للإنسانية. وأن يكون الإنسان إنساناً تعني أن يكون قادراً على أن يموت. فليس الموت إذن شراً أو أنه كارثة مقدرة تقطع على الإنسان بركات حياته. بل الأمر على العكس، حيث تؤكد الكتب العبرية بوضوح أن الرب يعد بأكبر بركاته وأثراها، وعن طريق الموت، من حيث إنه موت يصبح التاريخ ممكناً والتاريخ هو أكبر بركات الرب. ولهذا علينا أن ننظر بمزيد من التمحيص في العلاقة بين الموت والتاريخ. فالموت يأتي من يد الرب وحده. وما دام الرب قد التزم بوضوح بالتاريخ كما يتبين من مسار القصص التوراتي فإن للموت قوة إعادة تحريك وشحن ديناميكية التاريخ. أما كل الوفيات الشخصية التي يقصها أدب

التوراة فإنها جميعاً تروى مع إبراز معنى أن حياة المتوفى كانت قد أكملت " فكانت كل أيام آدم التي عاشها تسعمائة وثلاثين سنة ومات ". (تكوين ٥/٥). ويبدو أن واضعي التوراة لم يهتموا بالطول المفرط لحياة آدم ولا أفراد نسله المباشرين. ودلالة العبارة وقوتها هي فيما توحيه بأن آدم قد حقق مسؤولياته أو التزاماته نحو التاريخ ثم بعد ذلك مات. وكذلك بالمثل نجد آيات التوراة تروي عن حياة يشوع المليئة بالأحداث والتي قاد خلالها إسرائيل في البرية إلى أرض الميعاد ثم تختتمها بعبارة كأنها عبارة عارضة فتقول :(يشوع /٢٤ / ٢٩)" وكان بعد هذا الكلام أنه مات يشوع بن نون عبد الرب ابن مئة وعشر سنين". فالموت يأتي كما هو معتاد. والتوراة تكاد تخلو من الرؤية الفاجعة للموت[٧٠].

كما أن حياة المرء ليستهي التي تتواصل في المستقبل بل موته. فأن يصنع المرء مستقبله يعني أن يسلم تاريخه إلى الآخرين وأن يتخلى عن الزعم بأن المستقبل هو له مثل الحاضر. لأن هذا يعني على الأصح أن نمنح الآخرين السيطرة على كوننا مخلوقين بنفس السلطة التي منحها الرب لكل الرجال والنساء في السيطرة على خليقته فأن يصنع المرء المستقبل إنما يعني التنازل عنه. فلو أنه يصنعه ليحتفظ به فلن يكون هذا مستقبلاً بل مجرد امتداد لحاضره. وعلى الرغم من أن المستقبل يعتمد في قيامه على أولئك الأفراد الذين يعيشون في الحاضر وإن كانوا يعيشون منفتحين على المستقبل فإن الذين يحيون المستقبل هم أولئك الذين يأتون بعدنا. فنحن بالمثل لم نحيا في حياة موسى ولكننا عشنا تلك الحياة التي أصبحت لنا من خلال حديث موسى مع الرب في سيناء والتي فتحت على المستقبل ليحتوينا. فليس ما اتصل بموسى هو الرجل بل التاريخ الذي بدأ به وهو يتغلب على قوة الموت [٧١].

ويبقى مع ذلك أننا لسنا مجردين تماماً من المعرفة. ولكن يمكن التمييز بين ما لنا من معرفة وبين معرفة الله بأن نتذكر أن الزوج الأول (آدم وحواء) فقدا حقهما في الخلود عندما عرفا وطردا من الجنة. فمع المعرفة جاء الموت. وضرورة أن يعملا في شؤون حياتهما. فهما لم يعودا يستطيعان أن يعيشا في حاضر خالد لا تفكير فيه ولا قلق أمام ما يخفيه المستقبل من أشياء غير مؤكدة. وعندما طردهما الله من الجنة فقد دفع بهما إلى قلب الزمن. وبدلاً من أن يجعلهما بلا موت قد جعلهما تاريخيين وأصحاب معرفة. ولابد أن يظلا دائماً في حالة تجول تشدهما إلى الأمام دائماً رؤية لمستقبل لا يستطيعان أن يختتماه ولا أن يجعلاه حاضراً بينما يتبعهما ماضٍ يتغير معناه دائماً. لقد عاشا في الجنة في خلود ولكن في لا وعي أما خارج الجنة فعليهما أن يعيشا بين التذكر والأمل [٧٢].

وهذا التأكيد على أن الرب قد جعل من الموت وسيلة توضيح الحدود بين ما هو إنساني وما هو إلهي قد انتهى إلى التقليل من شأن طبيعة الموت من حيث إنه عقوبة.فالأمر البالغ الأهمية أن يظل تاريخ الشعب متصلاً وألا يزول أو يتبدد الأساس الذي يقوم عليه الأمل. والرب هو رب الموت ولكن الموت هو الأساس الذي يُبنى عليه التاريخ. وحتى عندما يبدو أن الموت هو في المقام الأول عقاب أو مجرد انتقام فهو دائماً في صالح الاحتفاظ بالطريق مفتوحاً لكي يتحرك شعب إسرائيل إلى الأمام في مسار مستقبلهم الذي لم ينتهِ. فالعلاقة المقدسة بين الرب وشعبه في أعلى صور قداستها ليست هي إذن العلاقة التي يُستبعد فيها الموت بل هي العلاقة التي يتم من خلالها ضمان التاريخ واستمراره [٧٣].

إن مؤلفي الأسفار يجمعم شئ واحد وهو أنهم لم يكونوا يتطلعون إلى اتصال بالحياة بعد الموت يعوضون خساراتهم أو يواصلون أفراحهم. فلم يكن همهم أن يحصلوا على مزيد من الحياة بل أن يركزوا اهتمامهم على منبع الحياة. ولم يكن الوجود بالنسبة لهم ليس بمثابة متاع أو ممتلكات يحاول المرء أن يزيد كميتها. فالحياة أو الوجود لم تكن ما يمتلكون بل ما هم عليه من كينونة. ولنكن أكثر دقة فإننا لا نستطيع أن نقول إنهم أكثر انشغالاً بالحياة بل إنهم ينشغلون بأن يحيوا. فاليهودي التوراتي لم يكن يتصور أن يقف أمام الرب مطالباً بمزيد من الحياة وذلك لسبب بسيط وهو أن هذه المطالبة نفسها تعبير عن الحياة. فعندما ينظر اليهود إلى الموت فإنهم يرون الحياة، وعندما ينظرون إلى الحياة فإنهم يرون الرب. والرب الذي يرونه هو المصدر المباشر لكل ما هم عليه ولكل ما يعملون. وهذه الصفة من الاحتفال والابتهاج بمركزية الرب ظلت صفة دائمة في صلب الحياة الدينية اليهودية. وهي تعبر عن الإحساس بالاكتفاء التام للرب. يقول المؤسس الروحي للهاسيدية[***********] في القرن الثامن عشر في بولندا وهو " بعل شيم توف " Baal Shem Tov : " ما دمت أحب الرب فما حاجتي إلى عالم آخر "[٧٤].

وحينما يتحدث اللاهوتيون المسيحيون عن الموت، فهناك معنى صوفي وهو المشاركة في الحياة الإلهية. يقول القديس بولس : " بموتكم تتوحد حيواتكم مع المسيح في الرب " [٧٥]. وفي رسالة بولس إلى أهل رومية : " لأنه إن كنا قد صرنا متحدين معه يشبه موته نسير أيضاً بقيامته (٦) عالمين هذا أن إنساننا العتيق قد صلب معه لبطل جسد الخطية لكن لانعود نستعيد أيضاً الخطية(٧) لأن الذي مات قد تبرأ من الخطية (٨)فإن كنا قد متنا مع المسيح نؤمن أننا سنحيا أيضاً معه (٩) عالمين أن المسيح بعدما أقيم من الأموات لايموت أيضاً. لايسود عليه الموت بعد. لأن الموت الذي ماته قد ماته للخطية

مرة واحدةوالحياة التي يحياها فيحياها لله (١٠) كذلك أنتم أيضاً " ومن ثم فإن أعمال الخلاص المرتبطة بموت وقيامة يسوع بأن المسيح يعكس آثار خطيئة آدم : " فإنه إذ الموت بإنسان بإنسان أيضاً قيامة الأموات. في آدم يموت الجميع هكذا في المسيح يحيا الجميع " (الرسالة إلى كورنثوس الأولى ١٥ : ١٢ وما بعدها)[٧٦].

وبالتالي فإن رسالة المسيح قد تكونت عن يسوع كإنسان تشغله تماماً موضوعات الحياة. فهو يبدو إنساناً يرى الموت حقيقة واقعة يحيطها الفقدان الحق واليأس ولكنه مع ذلك إنسان يقول : " دعوا الموتى يدفنون موتاهم لأن إلهكم إله أحياء ". وهكذا فإن عذاب يسوع أمام الموت لابد أن يكون تأكيداً لأهمية الحياة لديه. كما أنه تضحية وقربان قد قدم لرفع خطايا البشر ؛ فقد خلصهم وأخرجهم إلى حياة جديدة من الإيمان، فالخلاص هو هبة الحياة الجديدة. ولكن إذا كان الموت قد غلب فإنه لم يُستبعد فليس في كتابات "بول " ما يوحي بأننا نستطيع أن نتجنب موتنا، فنجده يعد المؤمنين بحياة قيامة جديدة. وكما عند يوحنا نجد أن هذه الحياة تقوم معتمدة على وحدة المؤمنين مع المسيح. ولكن بالنسبة ل " بول " فإنه يرى أن هذه الوحدة مع المسيح تتضمن موتنا كما تضمنت حياتنا. ولذلك نراه يقول : " أم تجهلون أننا كل من اعتمد ليسوع المسيح اعتمدنا لموته فدفنا معه بالمعمودية للموت حتى كما أقيم المسيح مع الأموات يمجد الأب هكذا نسلك نحن أيضاً في جدة الحياة". (رسالة بولس إلى أهل رومية ٦ : ٣ وما بعدها)[٧٧].

أما الحياة فلا يمكن أن تتصل إلا على أساس غير أساسها نفسها فلابد لها أن تتحول. وحياتنا إذن ليست ملكاً لنا بل هي المسيح.ولكن الموت هو أيضاً ليس لنا بل هو المسيح. ونحن نحمل موت يسوع في أبداننا حتى يمكن لحياتنا أيضاً أن تكون فيه. ولا يمنحنا فرصة للهرب من التاريخ. فلابد أن نعاني من كل أحداثه المحتومة، بما في ذلك الموت. ولكن حياتنا الحقيقية أي وجودنا الذي تم تحوله لا يعود بعد ذلك تاريخياً. والصراع بين الحياة والموت لم يحسم في التاريخ. ولكن هذا الصراع كان حدثاً كونياً لم يحدث في الزمن كما نعرفه، ولكنه مع ذلك غير الزمن الذي نعيش فيه. ويشير "بول" إلى أن هذا يعني أن التاريخ الذي نعيش فيه يفقد غائيته. فلا يعود من المهم ما يحدث هنا لأن حياتنا الحقيقية التي تحولت قد أصبحت في مكان آخر." إذا كان أحد في المسيح فهو خليقة جديدة. والأشياء العتيقة قد مضت. هو ذا الكل قد صار جديداً ". (كورنثوس الثانية ٥ : ١٦ وما بعدها) فنحن الآن نحيا في فترة انتقال ننتظر فحسب الأحداث العظيمة في النهاية. وما نحن عليه بالإيمان سنكون بكل ملئه[٧٨].

وهكذا فإن تأثير بول على التراث المسيحي كان أكبر من تأثير أي من الكتاب الآخرين. وعند ذاك فإن الحياة الزمنية التي نعيشها الآن يمكن أن تكون الحياة الخالدة

ليسوع. ولكن ما دمنا قد عرفنا أن يسوع قد مات فإن موتنا ليس رؤية عادية أو خبراً للمعرفة، بل لا يمكن أن نراه بالإيمان. وهكذا يمكن القول إن هذا المذهب المسيحي قد وجد الأساس الجوهري له في كتابات "بول"، حيث الإيمان هو الذي يعيد الاتصال للوجود الإنساني الذي قطعه الموت. وبالإيمان وحده نستطيع أن نحيا حياة ليست لنا وأن نخضع لموت ليس لنا أيضاً. يقول القس "بيورتاني" في مقال كتبه وفي عنوانه : " موت الموت في موت يسوع " [٧٩].

والمسيحيون تحت خطر الموت، فليتصوروه علي الدوام، وليحتقروا الأرضيات، وليرغبوا في السماويات، كي لا يكون لهم الموت هلاكاً دائماً، بل حياة أبدية مع يسوع المسيح.ذلك لأن الإنسان لا يموت إلا مرة واحدة (عب : ٩ : ٢٧) وبعد ذلك يكون الإنسان أمام أمرين : إما سعادة أبدية أو شقاء أبدي. أي أنه ليس للمصريين المسيحيين مجال، بعد الموت، لإصلاح ما وقع منهم، هنا، من الخطأ. فمن هذا الوجه الرجاء مقطوع، والأمل مفقود. أي أن أمر خلاصهم أو هلاكهم متوقف على حالتهم قبل الموت. فكما يعيشون يموتون ويدانون. والحياة التي يحيونها، والأعمال التي يعملونها، هي التي تكسبهم الحياة الأبدية، أو تقضي عليهم بالموت الأبدي. وعند ورود ساعة الموت يمتلئ المؤمن فرحاً وهو يقول "يا أبتاه في يديك أستودع روحي " (لو٢٣: ٤٦)، وملاك الرب يستلم روحه ليحملها إلى الأفراح الأبدية أمام عرش الله[٨٠].

وإذا كان المصري المسيحي البار لا يكره الموت ولا يخشاه، فالمصري المسيحي الشرير يخشاه ويمقته. وإذا كانت المسيحية تدعو إلى عدم خشية الموت، فإن خشية الموت، عند المصريين المسيحيين، قد تبدو واضحة في إحدى الحالات، هي، طرد أرواح الموتى من البيت، وهي عملية مصرية قديمة. ولا تدل، في نظرنا، على الخشية من الموتى. وترجع عوامل الموت عند المسيحيين إلى هبوط آدم من الجنة، التي فيها الحياة الخالدة، إلى الأرض الفانية : " وقال لآدم لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلاً لا نأكل منها ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك. وشوكاً وحسكاً تنبت لك وتأكل عشب الحقل. بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك تراب وإلى تراب تعود " (تك٣: ١٧ ١٩). " من أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطية إلى العالم وبالخطيئة الموت وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس إذا أخطأ الجميع " (رو٥ : ١٢)ويلاحظ أن الكنيسة القبطية تعتقد أن السيد المسيح بعد موته ذهبت نفسه الطاهرة وهي متحدة باللاهوت إلى الجحيم وأخرجت نفس

آدم وحواء وجميع الأنفس المسجونة بطائلة الخطيئة الأصلية وماتوا على الرجاء، وأصعدتهم إلى الفردوس (٨١).

كما كتب قداسة البابا تواضروس الثاني مقالاً بعنوان " القيامة وثقافة الحياة " يقول فيه إن قيامة المسيح أنهت عصر "ثقافة الموت " ليبدأ عصر ثقافة القيامة والحياة. وصارت قيامة المسيح عيداً للرجاء الحي للإنسانية لأنه طالما قيامة.... هناك حياة.... وهناك رجاء. إن الصراع بين الحياة والموت تحقق بانتصار القيامة. لا موت بعد الآن ولا قبور ولا ظلام ولا فزع ولا آلام... بل حياة ونور ورجاء وفرح وهذه كلها مفردات حياة "الجمال". والقيامة عيد الأعياد كحدث أساسي وهدف نهائي لمجئ السيد المسيح إلى الأرض يمثل ثقافة النهوض أو ثقافة الحياة بما تحويه من "جمال" نراه على الأرض وفي السماء. بالقيامة كل شئ يبدأ حيث تكتسب الخليقة بعداً جديداً كأنها بداية جديدة للتاريخ والكون والإنسان، فالقيامة قد أعطت الإنسان إمكانية الانتصار على الشر والموت لكي يقدم البذل والتضحية ويصنع السلام والوحدة ويمارس المحبة والتسامح (٨٢).

إن القيامة تؤكد على استمرار هذا الذي يطلبه الله من الإنسان. أن يعيش القيامة ويمارسها في حياته اليوم. وطبعاً هذا Passover فعادة يوصف عيد القيامة بأنه عيد الفصح وهي كلمة عبرية تعني عبور "العبور" والذي يحمل معنى تاريخياً وروحياً في العهد القديم. ومن ثم فإن ثقافة الحياة هي عبور الإنسان من حال الخطية إلى حال البِر، وهي عبور الإنسان من عدم معرفة الله إلى المعرفة الحقيقية لله، كما أنها عبور الإنسان من العهد القديم إلى العهد الجديد حيث المسيح المخلِّص محرر الإنسان وواهب الحياة الجميلة والروح، وهي عبور الإنسان من الأرض إلى السماء حيث الخلود والأبدية السعيدة. ومن ثم فإن وجودنا مثل كتاب ليست لحظة الموت خاتمته، بل بداية الفصل الأول (٨٣).

ويعد الموت الصوفي انتصاراً على الموت العضوي، وما البعث إلا مرحلة أخرى في هذا الموت الصوفي الذي هو في الوقت ذاته حياة خالدة. وتعد قيامة المسيح الصخرة التي يستند إليها إيمان الرجل المسيحي الورع في نظرته للموت، فالمسيح قام، ومن ثم فإننا سنقوم في المسيح، وما من حاجة إلى برهان آخر. فالمسيح الرب انتصر على الموت , وحيث يوجد مثل هذا الاعتقاد يبدو الموت فحسب كحدث ضروري وتمهيدي لوجود آخر، بيد أن الموت أزمة، إنه أزمة لا تؤدي إلى العدم وإنما للوجود الحق (٨٤).

يؤمن المسيحيون بأن الجسد فانٍ بينما تخلد الروح. فالاعتقاد هنا بأن الروح كلي وفريد. إن لديه حرية إرادة ليست موضوعاً لقوانين. ولما كان الذكاء يكمن في الروح،

فالروح إذن يتحكم في الجسم ويوجهه. ومن ثم فهو جوهر الحياة وماهيتها.بينما الجسم فقط كيان فيزيقي. بالنسبة للمسيحي الحقيقي فإن الموت لا هو اهتمام ما ولا هو خوف لأن الاعتقاد بالله يتغلب على مخاوف الموت. ومن هنا فالمسيحيون يؤمنون بأن الموت عنصر إيجابي لأنه جزء من العمل الأرضي وهو عهد متحد بالله. إضافة إلى أن الموت يكون فقط غياباً للجسم، ولكي يكون غائباً عن الجسم معناه أن يكون حاضراً مع الله. فالموت حياة أبدية وميلاد جديد [٨٥]. ومن ثم يقف الرجل الروحاني في مواجهة الإنسان الطبيعي (الناسوتي)، والرجل الروحاني يتلقى روح الرب [٨٦].

ولم تكن قيامة المسيح إلى الحياة الأبدية علامة تؤكد قداسته فحسب، بل هي عهد ضمني لبني الإنسان طراً بأنهم سيبعثون من قبورهم كذلك. وقد برهن هذا الانتصار الحاسم على الموت، أعدى أعداء الإنسان كما يبدو، على أن "المسيح" ليس ابن الله فقط، بل على أن جميع بني الإنسان لأبناء الله أيضاً. وأي أساس، يبنى عليه دين، أمتن وأكثر دواماً من الانتصار على القبر ؟والواقع أن فكرة خلود الروح هذه كانت منم الأسباب الرئيسة لانتصار الديانة المسيحية على الأديان القديمة، التي كانت عند ظهورها، سائدة في بلدان البحر الأبيض المتوسط. ذلك لأنها قد صادفت هوى قوياً في نفوس أولئك الذين كانوا يمارسون طقوساً دينية تدعو إلى حياة أخرى [٨٧].

ليس الموت إذن تغيراً مفروضاً على الذهن ولا تشتتاً يجري على البدن ولكنه فرقة وانفصال للروح عن موطنها الإلهي. ويرى بعض المتصوفة أن المتصوف لا يتطلع إلى استعادة الروح التي اختتمت حياتها الآن ولكنه ينشد دخول الله مكان هذه الروح. ويبدو أن هذا في الفهم الأولي له على أنه معادل للقول بأن المرء تلاشى في الله وأنه لم يعد موجوداً، فقد حل الرب محل الروح. وهذه هي النقطة التي تثير اعتراض ورفض البعض من الموحدين التقليديين الذين قد استبعدوا كل الحدود الإنسانية بأن جعلوا الروح إلهية[٨٨].

هنا تظهر أهمية الحرية للمتصوفة، فهم لا ينظرون للروح على أنها فعل فقط وأن الوحدة مع الله هي وحدة عشقية وليست كونية بل وأن هذا العشق هو فعل حر من جانب الروح. ويقرر " إيكهارت" : " من طبيعة الميلاد الأبدي أنني كنت أبداً، وأكون الآن وسأكون إلى الأبد ". ولا شك أنه أمر محير أن يربط بين الأبدية وبين الميلاد [٨٩].

فليس الذي يحدث في الميلاد الأبدي أن شيئاً والمقصود به هنا الروح يصبح له بداية كموضوع خالد (وهذا هو جوهر نظرية الخلود). كما أنه ليس اللحظة التي تكون نقطة البداية لكل الموضوعات (وهذا هو مضمون نظرية الخلق الإلهي). فالأبدية بالنسبة للصوفية ليست البداية لموضوع مفعول ولكنها البداية لفاعل. فالميلاد الأبدي لا يعني بداية

شئ في الزمن بل بداية الزمن وكل الأشياء الزمنية. والذاتية الحقة هي الأبدية. فإيكهارت يرى ومعه في الحقيقة كل الصوفية أن ضرورة عودة الروح في رحلتها خارج الزمن إلى مبتدأ ذاتها الأبدي خارجة عن الموضوعية إلى الذاتية (الفاعلة) يعني أن الموت لا يفهم فقط على أنه انفصال زمني، فنحن موتى طالما نعيش في التاريخ. ولأن نحيا حقاً لابد أن نفكر وأن نتخلى عن التاريخ. فليست الجيفة التي يأسى عليها الصوفي ليست إلا شخصانية متعلقة بالزمن فتمتد للخلف في الذاكرة الحية وإلى الأمام من خلال التوقع والأمل [٩٠].

ليس الموت إذن، في مغزاه المسيحي، ظاهرة إمبريقية تخضع للبحث والتفسير الذي يفسر بمصطلحات طبيعية تعود لأسباب طبيعية أيضاً،بل إن هناك رؤى دينية وميتافيزيقية تعلي من شأن التأويلات الخارقة للطبيعة والحياة تهدف إلى ملائمة التفسير الخارق للموت[٩١]. علاوة على التأكيد على مدى ارتباطه بالتصوف كما سبق القول.

من بين فلاسفة القرن العشرين من تعرض لرأي الفيلسوف الوجودي الأسباني أونامونو Miguel de Unamono الذي يرى أنه لا شئ أكثر رعباً من العدم نفسه Nothingness، ومن قبله كان أوغسطين يرى أن الموت عقاب على الخطيئة الأصلية، والخوف من الموت يكون بتجاوزه باللطف الإلهي والنعمة الإلهية Divine grace. أما سبينوزا فيرى أن الإنسان الحر لا يفكر في شئ آخر ما عدا الموت، وحكمته ليست تأملاً في الموت بل في الحياة. إن الخوف من الموت يكون بمواجهته [٩٢].

هناك حجتان متضادتان : الأولى في الفكرة السائدة والمسيطرة في المسيحية في استحالة الحصول على السعادة في العالم الأرضي. والثانية : تحقيق السعادة في هذه الحياة. فعلى الشخص أن يتغلب على الخوف من الموت. والسعادة بناءً على ذلك ليست إلا علاجاً إنها عاقبة لهذا التداوي (العلاج) [٩٣].

إن الفلاسفة من القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين، من شوبنهور إلى الوجوديين المعاصرين يرون أن الفرد مثلما يكتسب قيماً للحياة، فهو بلا عند ولا تصلب يعيش تراجيديا الظروف الإنسانية مثل الموت. ومنهم من يرى أن موت الفرد عبث Meaningless or Absurd. بالنسبة لشوبنهور فإن الذات المتناهية الإمبريقية كما هو واضح كونياً سوف تؤدي بالإنسان إلى مصير ما هو أن يعيش هذه الحياة ويغادرها في نضال وألم ومعاناة. والعلاج الوحيد في إرادة التأمل الجمالي، لكن هذه الإرادة تكون في سبيل الوعي بالموت ومساهمته الجوهرية [٩٤].

وفقاً لنيتشه فإن الإنسان الأعلى لا يسمح للموت بأن ينال منه ولا أن يضعفه أو يوقعه في شرك غير واعٍ به بل إن الإنسان الأعلى سوف يعيش في الوعي بالموت، حيث البهجة والسرور والفخر والإباء في نظرته للموت على أنه نهاية عامة وطبيعية للحياة(٩٥).

أما هايدجر وسارتر، مثل معظم الوجوديين، يدعمون حجتهم بالوعي بالموت لإعلاء معنى الحياة. فمعرفة الموت تعطي للحياة معنى في نواحٍ عدة تفتقر لهذا المعنى. يزيد هايدجر في الوعي بالموت قائلاً : " إنه الشئ الوحيد الذي لا يستطيع أحد أن يفعل لك فيه شيئاً، كلٌ منا سيموت وحده. ولكي نغلق هذا الباب علينا أن نعيش في الوجود الحقيقي" (٩٦).

وهذا ينقلنا للحديث عن الوعي بالموت من خلال التجربة الإيمانية أو بالأحرى التجربة الوجودية لدى كلٍ من كيركجور ومارسيل من خلال الأفكار التالية:

- الوعي بالموت بين كيركجور ومارسيل :
- كيركجور والمرض حتى الموت :
- رفض كيركجور ومارسيل لإنسان الحشد :
- معنى المشاركة بين كيركجور ومارسيل :
- مفهوم الموت بين الأبدية والأخلاقية:
- الإيمان واليأس عند كيركجور :
- الإيمان والأمل عند مارسيل :
- الإيمان وتحقيق الذات الإنسانية عند كيركجور:
- الإيمان وتحقيق الذات الإنسانية عند مارسيل :

ولنبدأ بالعنوان التالي:

الوعي بالموت بين كيركجور ومارسيل :

إن هذا العنوان يثير في أذهاننا تساؤلاً عن معنى المرض حتى الموت، وكيف كان كيركجور يرى المسيحية الحقة، وبالتالي كيف يصبح المرء مسيحياً حقاً بالمعنى الذي كان يدعو إليه كيركجور.

إن الموت هو تلك الفكرة التي كتب عنها الوجوديون بطريقة موسعة. ووفقاً لرأي ياسبرز فإن التفلسف معناه أن تموت. ووفقاً لكامي، كما في أسطورة سيزيف على سبيل المثال، فإن الانتحار هو القضية الفلسفية الحقيقية. أما أونامونو فبدا غير قادر على كتابة صفحة واحدة بدون ذكر كلمة الموت. مع الأخذ في الاعتبار تفاوت مستويات الوعي

بحسب اعتقاد كل منهم في المنهج الذي يتبعه ويؤسس من خلاله خلفيته عن الوعي بالموت[٩٧].

يكمن اقتناع الوجوديين الراسخ في التأكيد على أن الحياة مستحيلة ما لم يترسخ لدينا الوعي بالموت. فالحياة تكتسب النشاط والفعالية بل والمعنى فقط لدى الفرد الذي يعيش في ظل الموت ويواجه، بعزم وتصميم، الحقيقة بأن كلاً منا محكوم عليه بالموت. فالفرد يعاني من الخطر، الصراع، القرار الأخلاقي، فعل العقيدة كل هذه الأشياء من أشكال الخبرة الإنسانية التي تستحثه على أن يوقظ بداخله الفعل وتجعله أكثر قوة عندما يحمل الوعي بالموت كمسؤولية شخصية [٩٨].

يرى كيركجور أنه لابد للإنسان أن يصبح واعياً بالمعنى الأعمق ألا وهو أن هناك إلهاً لا متناهياً لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال اليأس. بشرط ألا نخدع الناس بأن نجمعهم كركام مكدس ونحتال عليهم بقوة الخوف من الحياة. إن عليهم أن يكتسبوا شيئاً أعلى، الشئ الوحيد الذي يستحق أن نعيش من أجله، ألا وهو الأبدية [٩٩]. وهذا ما سنتطرق إليه بالتفصيل من خلال مفهومي اليأس والأبدية لاحقاً.

ولكن ما المقصود بأن يتقبل الإنسان نفسه عند كيركجور ؟ يرى كيركجور أنه خلال فترة الشباب يكتسب الفرد وعياً شعورياً واضحاً معقولاً بنفسه وخصائصها، ومن هنا تظهر معرفته بالذات واضحة ومعقولة بمعنى فهم النفس. وهو يتقبل هذه النفس عندما يتضح له أن هذه النفس هي نفسه الخاصة به وأنه خلال مسلك حياته مسؤول عن نفسه.هذا الاعتبار واضح بذاته عند كيركجور، وواضح بذاته أيضاً بالنسبة له أن الوعي بالذات مصحوب بوعي بالنفس وقد أعطيت له كمهمة أو كرسالة. المسألة إذن مسألة تطوير النفس المعطاة. غير أنه كلما زادت الإرادة زادت النفس. والشخص الذي بلا إرادة على الإطلاق، لا يكون نفساً، لكن كلما زادت إراته ازداد وعيه الذاتي بالمثل. إن الوعي الذاتي هنا يعني الوعي بالنفس. إن الإرادة تعبر عن نفسها في الهدف والقرار. و الخطر الأكبر هو فقدان الإنسان لنفسه[١٠٠].

أما مارسيل فيقول " : إنني في حال العبودية لا أستطيع أن أتخلص من الشعور بجسمي، فجسمي هو خاصتي، هو أناي، ولكن هذه الرابطة بيني وبين جسمي تكسر بالموت " ومن هنا نصل لمصطلح التجسد Incarnation، والذي سيتكرر ذكره بصورة أساسية في الحديث عن الجسم. إن جسمي هو خاصتي، وإنني جسمي، باعتباري كائناً لدي وعي وشعور[١٠١]. ومن ثم فإن التجسد هو المعطى الأساسي للميتافيزيقا، ونقطة الانطلاق في الفلسفة الوجودية، وذلك بالقياس لخبرتي بجسمي، وهذا ما يجعل العالم

مفهوماً[١٠٢]. فعلى الفرد أن يظل واعياً بوجوده ويعرف نفسه كائناً في العالم وخارجه أيضاً.ولابد من الإقرار بأن الوعي قد يكون كافياً لمقاومة اليأس النابع من مواجهة الموت[١٠٣].

لاشئ يتصف باليقين والثبات إلا الموت. وهي فكرة يرتعد إليها إنسان الحشد[١٠٤]، إن الظرف الأقصى في حياتنا هو القرب المباشر من الموت، ويجوز الاعتقاد أننا ننظر إلى العالم على ضوء هذا التهديد الوشيك له.ربما هو جوهري أكثر الإعلان أنه علينا أن نحيا ونعمل في كل لحظة كما لو أن الأبدية أمامنا. تلك العلاقة العجيبة بين موتي وحياتي والارتباط بينهما، يقول مارسيل، أوضحه كالتالي : إن من يقدم حياته من أجل قضية يعي أنه يعطي كل شئ، فإنه يقدم "تضحية" شاملة، لكن حتى لو كان يذهب إلى موت مؤكد، ففعله ليس انتحاراً، وهناك على الصعيد الميتافيزيقي هوة بين فعل التضحية بحياته وفعل قتل نفسه. إن من يعطي حياته، يعطي كل شئ، بلا ريب، إنما من أجل شئ يؤكد أنه كائن أكبر، وأن قيمته أكبر. تترجم في فعل تكريس الذات إلى كائن، إلى قضية. من هنا يثبت أنه حدد كائنه ما وراء الحياة. فلا يمكن أن يكون هناك تضحية دون رجاء والرجاء متعلق بالأنطولوجي[١٠٥].

إن ما نود توضيحه هنا هو العلاقة بين فلسفة عينية وفلسفة مسيحية فهناك توافق جوهري بين المسيحية وبين الطبيعة الإنسانية. منذ الحين، بمقدار ما نتوغل في الطبيعة الإنسانية، بمقدار ما نضع أنفسنا في محور الحقائق المسيحية الكبرى. ومن ثم فإن السر الأنطولوجي عند مارسيل هو ميتافيزيقا الإيمان المعيش في التجربة الإنسانية[١٠٦].

إذن هناك ثقة لا تتغير وهو أني سأموت : موتي وحده، من بين ما ينتظرني هو غير مشكوك فيه. ولا أستطيع تجاوزه فكرياً. إن وضع المفارقة تجعلنا نعقل الفردية، حيث يحقق الفرد ذاته عن طريق الإيمان. إن الإيمان قد أشرق مباشرة انطلاقاً من الأنت، انطلاقاً من الحضور نفسه المشروح بواسطة " الأنت". حيث الإيمان هو علاقة "الأنا أنت". إن وعيي متمحوراً حول الله، ويزداد وعيي بقدر هذا التمحور لافي الحقيقة بإدراك متميز لله المعتبر كشخص آخر إنما بنوع من الدعاء مرسل من أعماق فاقتي، هذا ما أسميته أحياناً، أي مارسيل، اللجوء المطلق. يفترض هذا الدعاء تواضعاً جذرياً من قِبَل الذات إزاء المفارقة للذي نتضرع إليه فأن تؤمن معناه الإيمان "بأنت"، أي بواقع شخصي أو فو شخصي من شأنه أن يبتهل إليه. إن الإيمان عمق ذاتي أستطيع أن أترجمه بتعبير الحب أو (المحبة) [١٠٧].

لكن من أجل الحرية الإنسانية مُنحنا القوة للانتصار على هاوية الموت، وذلك بتعرفنا في الموت على دعوى الوجود.. دعوى تدعونا أن نتخطى الموت نفسه ونتجاوزه.. دعوى للحب. يقول مارسيل : " إذا تحدثنا عن موازنة أنطولوجية للموت، فإن الموت لا تعاد له الحياة، ولا الحقائق الموضوعية..، وهذه الموازنة لا تتم إلا باستخدام الحرية التي تتحول إلى حب.. وحينما يحدث الحب وهو الهدية الأنطولوجية الأساسية، يتم تجاوز الموت والعلو عليه [١٠٨].

إنني أوجد (إنني موجود)، وإنني أعلل الأمل بالتفكير بأنني أوجد (بأنني موجود). وهناك يتناول مارسيل بطل سارتر في الغثيان ألا وهو روكنتان الذي يهتم بمشكلة وجوده هو ذاته عن طريق الخبرة المعيشة والتي تمثلت في العبث والغثيان لدى روكنتان. حيث إن خبرة العبث والإمكان ترتبط بالوجود. كما أنه يجب علينا، بالنسبة لسارتر، ألا نتخلص من الحرية، فالحرية هي ملكة الإنسان وقدرته على أن يؤسس ذاته الحقيقية في قضية الوجود الإنساني. فالحريق قرينة الاختيار والوجود مرادف للفعل، فالفعل يكشف عن نفسه من خلال وحدة منظمة من السلوك والأفعال. لكن السمة المميزة لهذا السلوك هو قراره الذاتي واستقلاله الذاتي.فلو أن الوعي يبدأ من الوجود الواقعي، فإن هذا يكون بفضل تحرره من شئ ما، ذلك الشئ يوجد بالفعل، فنحن لا نكون واعين بذواتنا اللهم إلا من حيث كونها اختياراً تتضح معالمه في عملية صنع الوجود. وهذا من ثم أساسي وجوهري لوجودي، إنه بالفعل وجودي ذاته[١٠٩].

كيركجور والمرض حتى الموت :

هال كيركجور ما وجد في بيئته من تناقض ورياء إذ يدعي رجال الدين المسيحية ولكنهم لا يعملون بتعاليم المسيح، فهم يرددونها فقط قولاً دون الفعل، بينما يعيشون كسائر الناس فتبقى أقوالهم عديمة الأثر لانعدام الحياة فيها وهذا ما يقصده كيركجور بالمرض حتى الموت، تلك الهوة السحيقة بين ما يقولونه ولا يفعلون به. فألم وحزن وثار على الكنيسة الرسمية والفلسفات السائدة، وبخاصة الفلسفة الهيجلية التي توحد بين الوجود والماهية المجردة[١١٠].

لاحظ كيركجور أن رعايا الكنيسة غالباً ما يقدمون مواعظهم لمن هم مرضى يبتغون التداوي. ويا حسرتاه إذا كان المرضى هم رعايا الكنيسة أنفسهم ورجال الدين، كما يرى كيركجور. إنهم أحياناً يقدمون مواعظ تسلم جدلاً بأنه من الخير أن نكون واعين مدركين للمرض، ويقصد المرض الذي يكون مرضاً حتى الموت. يا الله يسوع المسيح الذي أتى إلى الأرض ليشفيهم مما يعانونه من مرض، واحسرتاه، إننا جميعاً

نعاني، على حد تعبير كيركجور، لكن من القادر على أن يشفيك، أو حتى يشفي فقط أؤلئك الواعين بأنهم مرضى بهذه الطريقة،وكما يقول كيركجور ساعدنا يا الله، انجدنا من هذا المرض كي نلحق بك، نحو نهاية ربما تشفينا منه. بسم الروح القدس الذي أتى ليساعدنا لو أننا نبتغي ونتوسل، وبصدق، في أن نشفى منه وبسرعة، إن المرض يظل معنا في صور كثيرة وليس على صورة واحدة حتى أن هلاكنا ينأى بنفسه عن الطبيب الذي لا يستطيع أن يفعل شيئاً في هذا النوع من المرض.لكن الله يظل معنا ينقذنا ويحررنا من مرضنا، فنحن عندما نكون معه فإننا محفوفون بحمايته من كل مرض [١١١].

كان الهدف إذن من كتاب كيركجور " المرض حتى الموت " ذا طابع ديني، وكما كان يفعل في مقالاته التنويرية التهذيبية أن يتقدم بالصلاة والابتهال، وجدناه في كتابه هذا ينبذ ذلك، بحيث لا يتأتى لنا المظهر الخارجي للتهذيب، وهذا ما يرفضه كيركجور الذي كان يرى أن على المصلي أن يمتثل بفعله لله. وليس من الغريب أن كل أعمال كيركجور تنم عن معرفة دقيقة لعلم النفس وخاصة ذلك المؤلف الذي نحن بصدده. ففي الفهم المسيحي ليس كل موت يكون مرضاً حتى الموت، حتى لو كل شئ يسمى معاناة دنيوية زائلة من مظهرها : البؤس والأسى، والمحن والعذاب والقلق والمعاناة العقلية، فمثل هذه الأشياء تكون جد مؤلمة وجد قاسية لأن نتحملها نحن البشر. وكما يقول كيركجور فإنها أسوأ من الموت. وعلى الرغم من ذلك فإن كل هذه الأشياء في الفهم المسيحي ليست المرض حتى الموت[١١٢].

ولذا فإن تلك المسيحية قد علمت المسيح أن يفكر بشجاعة وأن يكون باسلاً لا يهاب كل ما هو دنيوي زائل بما في ذلك الموت. مثل هذا الترفع على كل شئ يضرب به المسيح أعظم الأثر في الوقت الذي يدعوه الناس سوء البلية والشر الأعظم. ومن ثم فإن المسيحية قد كشفت عن الشر الذي لا يعرفه عن البشر، البؤس والتعاسة والشقاء وبكلمة واحدة كشفت عن المرض حتى الموت[١١٣].

إن العلاقة بين الإنسان العادي والمسيح كالعلاقة بين الطفل والرجل : فما يجعل الطفل يرتعد يعتبره الرجل لاشئ. الطفل لا يعرف ما يكون مفزعاً، بينما يعرفه الرجل ويرتعد منه.إن نقص الطفل ينجم عن جهله بما يتضمنه الرعب.وهذا ما يحدث مع الإنسان الجاهل بحقيقة ما هو مخيف ومفزع، وأحياناً ما يحدث هو أن يرتعب الإنسان مما لا يكون مفزعاً ومخيفاً، لاسيما وإن كان لا يعرف الله الحقيقي، إنه يعبد معبوداً على أنه فقط إله، ولكن ليس هذا كل ما في الأمر. فقط المسيح هو من يعرف ماذا يعني المرض حتى الموت. فلديه البسالة التي لا يعرفها الإنسان العادي والتي من الممكن أن نكتسبها بالتعلم،

تعلم الخوف، وتعلم ما يظل مخيفاً بل ومرعباً. وهذا الطريق يتطلب من الإنسان البسالة في تحمل أعظم الأخطار مثل المسيح، فالشئ المخيف قد عرفه المسيح ألا وهو "المرض حتى الموت "(١١٤).

خاض كيركجور معركة عنيفة مع الكنيسة ممثلة في شخص الأسقف مارتنسن. وكان منشأ المعركة أن قسيساً يدعى "آدلر" أحس بأزمة دينية عنيفة فتخلص من أعماله اللاهوتية ليتفرغ للحياة الروحية الخالصة. ففكر كيركجور في هذه المسألة لأنه رأى في قضية آدلر قضية الكنيسة القائمة. وتساءل : أليست الكنيسة الرسمية القائمة في حاجة إلى المرور بأزمة روحية مثل أزمة آدلر حتى تستطيع إصلاح نفسها وتجديد روحها. وتبدت المناسبة لما أن مات الأسقف منستر وخلفه هانز ماتنسن، وفي رثاء هذا لمينستر قال عنه إنه " شاهد على الحقيقة" فأثار هذا القول غضب كيركجور وكتب يقول : " إن الشاهد على الحقيقة رجل امتلأت حياته بالمعارك الباطنة والخوف والقشعريرة، المحن، وبلاء النفس، والآلام المعنوية. والشاهد على الحقيقة رجل يشهد للحق في الفقر والذلة والمهانة إنه رجل يشهد للحق وعيون الناس تقتحمه، والكل يكرهه: إن الشاهد على الحقيقة شهيد (١١٥).

كان كيركجور يعرف الأسقف الراحل تمام المعرفة،لأنه كان على صلة بوالده، ولذا كان يعرف تمام المعرفة هل كان مينستر " شاهداً على الحقيقة " ! وانطلق كيركجور يهاجم الجمود الديني والتزمت، ويبين الطريق الحق للعبادة وضرورة الجهاد حتى الاستشهاد في سبيل الحياة الروحية الخالصة، وأصدر هجماته بعنوان " الآن ". وصدر منه تسعة أعداد، وطبع العاشر بعد وفاته. وكان كل عدد من " الآن" بمثابة قنبلة ذات قوة انفجار هائلة أطلقها على الكنيسة الرسمية لأنها في نظره زيفت روح المسيحية الحقة. وفي وطيس هذه المعركة الحامية توفي كيركجور في ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥ (١١٦).

"انفصام الشخصية " إذن، الذي حاربه كيركجور بعنف ليس موضوعاً محلياً ولا هو صناعة دنماركية خاصة، ولكنه مرض عضال يصيب الإنسان في كل زمان ومكان، وهو ما يسميه كيركجور فعلاً "المرض حتى الموت" ويجعله أدنى درجة من درجات الذات لا سيما إن كان صاحبها لا يعي مثل هذا المرض ! لذلك حرص كيركجور على أن يرد للذات الإنسانية اعتبارها لكي تنهض وتستيقظ وتمارس حريتها وتفعل وتثبت وجودها الحقيقي الأصلي وليس ذلك الوجود المزيف الذي يختبئ وراء جموع المصلين فى الكنيسة تارة أو وراء الجموع "الحشد" في الشوارع تارة و أخرى، وهو في الحالتين يهرب من المسؤولية، ويتهرب من ممارسة حريته عندما يعتنق نظرية خاطئة تقول إن ما يقوله القطيع هو الصواب، أو سر مع القطيع تأمن شر المزالق، وهذا دليل قاطع على أن الناس

تخشى الحقيقة وتتهرب منها، وليس ما يقال عن "حب الحقيقة" سوى لغو فارغ لأن الوصول إلى الحقيقة يحتاج إلى"شخصية"، إلى " الذات " إلى الفرد المستقل عن الجموع. يقول كيركجور: " إن الناس تخشى الحقيقة أكثر من خشيتهم للموت تلك هي الحقيقة حمل ما يقال من لغو ونفاق عن "حب الحقيقة"، وعن الاستعداد للسير وراءها بمجرد فهمها"(١١٧).

ثمة جهاد في العالم الإنسان ضد الإنسان أما ذلك الذي سعى إلى الله فهو أعظم الجميع. ذلك الذي ضحى بكل شئ من أجل الله. ولكن أهم ما يغفلونه في قصة إبراهيم، كما يرى كيركجور، هو القلق. ولكن التسليم باللامتناهي هو دليل الإيمان وبداية الأبدية (١١٨).

رفض كيركجور ومارسيل لإنسان الحشد :

لماذا يرفض كلٌ من كيركجور ومارسيل إنسان الحشد، وماذا يقصد به؟ وما العلاقة بين الحشد والحقيقة ؟

يرى البعض أنه حيثما يوجد الحشد توجد الحقيقة أيضاً، وأن الحقيقة ذاتها تتطلب حشداً وراءها يدعمها ويقويها وينشرها، وهناك رأي آخر يقول إنه حيثما يوجد الحشد لا توجد حقيقة، فإذا كان كل فرد يمتلك بفرديته الشخصية.. الحقيقة، فإن هؤلاء الأفراد حينما يجتمعون تضيع الحقيقة منهم وسط الصخب والضوضاء والتصويت وغير ذلك(١١٩).

ومن هنا فإن الحشد عند كيركجور لا حقيقة ؛لأن الفرد وحده هو الذي يحقق الهدف ويصل إليه، وهذا الهدف في صورته الأسمى يتمثل في الوصول إلى الأبدية عن طريق المسيحية. إن كل إنسان مفرد مشخص يساعده الله على الوصول إلى الهدف.. وهذا الإنسان المفرد المشخص لكي يكون كذلك عليه أن يتحدث إلى الله وإلى نفسه. لكن هناك رأياً آخر يعارض هذا الرأي يقول إن الإنسان إنما يصل إلى هدفه بالتعاون مع الآخرين والاندماج فيهم، وهؤلاء يكونون حشداً يضمن نجاحاً سهلاً لأفراده كلهم دون تمايز ودون تفرد. الواقع أن هذا الرأي الأخير يمثل رأياً يمكن قبوله بالنسبة للمنافع الأرضية والمادية، لكنه غير ممكن على الإطلاق بالنسبة إلى الله والأبدية وعلاقة الفرد المشخص بالألوهية.. فهذه الأمور الأخيرة كلها تبقى فردية وذاتية بحتة. ومعنى هذا أنه حيثما يكون الحشد لا تكون ثمة فردية أو ذاتية تعمل وتحيا من أجل غاية أسمى، بل كل ما هنالك هو مجرد غايات أرضية ونفعية. فالحشد لا حقيقة. والحشد الذي يتحدث عنه كيركجور ليس حشد أناس متواضعين أو حشد أناس متفائلين. ليس حشد الأغنياء أو حشد الفقراء.. إنه الحشد في تصوره الأساسي الذي يطمس معالم الفردية ويلغي الذاتية. إنه ذلك الذي يقضي على

إحساس كل فرد بمسؤوليته الفردية. والحشد جبن، يجعل إحساس الفرد قوياً بأنه لا يستطيع بمفرده أن يتخذ قراره بنفسه، وأن يختار بكل حريته وأن يفعل بإرادته الذاتية الصميمة(١٢٠).

الحشد عند كيركجور إذن لا حقيقة لأنه يتناقض تماماً مع الحرية، فالإنسان الذي فقد ذاته يفقد من ثم حريته، إنه يصير عند ضجيج التجمعات تابعاً للعقل الجمعي، إنه يسير وراء قطيع الناس، يفعل ما يفعلون، ويتحرك كما يتحركون. إنه غير قادر على اتخاذ قراره بنفسه، فالقرار لا يصدر عنه، إنما هو يخضع لقرارات الجموع، وبالتالي فهو غير قادر على الاختيار: اختيار ذاته أو اختيار أي ممكن من الممكنات، لأن ذلك الاختيار عنده مرهون بفكر الحشد وموقوف على طموحاته وأهدافه لا طموحات وأهداف الفرد العيني المشخص(١٢١).هذا عند كيركجور.

أما بالنسبة لمارسيل: فيرى أنني أتجاوز اللحظة الراهنة بممارسة حريتي خلال ارتباط اختياري ثلاثي الأبعاد : مواجهة حاضري، وقبول ماضيَّ، وتخطيط مستقبلي. وفي هذا التجاوز أؤكد ذاتي، وأمنحها اتصالية تتدفق من الحاضر إلى الماضي وإلى المستقبل في نفس الوقت. على هذا النحو يكون الموجود قد عاش وجوده بطريقة حقة، ويصبح موجوداً حقاً، وذلك بخلاف إنسان الحشد.. إنسان التجمعات الكبيرة، الذي يفقد حريته، والذي ليس لديه القدرة على الاختيار، إن إنسان الحشد لا يستطيع أن يواجه حاضره.. ولا أن يتواصل بماضيه، ولا أن يبني مستقبله(١٢٢).

لكن هل يمكنني فعلاً أن أجد هذا الارتباط الاختياري نعني بسلسلة الحادثات التي كونت ماضيَّ؟ يجيب مارسيل نعم، إذ إنني أشعر بمسؤوليتي الكاملة تجاه ما قمت به من أفعال كونت ذلك الماضي، فهذه الأفعال قمت بها فعلاً، وأنا أحدثتها، على نحو ما حدثت عليه، بحيث إنني إذا لم أقرها فكأنني لا أقر ذاتي.. إنني ووجودي الشخصي وجود واحد متصل، فإذا قبلت بعض أفعالي على أنها حقة، ولم أقر أفعالي الأخرى لأنها ليست كذلك، أصبحت ذاتي وغير ذاتي في الوقت نفسه، أو والمعنى واحد لحطمت وجودي وقسمت حياته، في حين أنه غير قابل لأن تنفصم عراه. ورغم أنني أقر ماضيَّ، فيجب أن أدرك أن ذلك الماضي يعتمد عليَّ.. إنه يتخذ معناه من حاضري كما يجسده مصيري. إنني حينما أؤكد ماضيَّ، وأواجه حاضري، أكون منغمساً في تخطيط مستقبلي. وعلى هذا النحو فإن ماضيَّ، ومواجهتي للحاضر، يمنحاني نظرة خلاقة بالنسبة إلي المستقبل. وحين أخلق مستقبلي، وأخططه، وأبنيه، من نقطة الحاضر لها صلة بالماضي فإنني أؤكد هذا المستقبل بكل ما فيه احتمالات، وبكل ما يتطلبه من إحساس متدفق بالمسؤولية(١٢٣).

ويمكن القول إن رأي كيركجور في الذاتية والفردية في مواجهة تصور الحشد يؤكد أن ما نخاطر به هو الاختيار بين الفرد والمجتمع، بين الشخصية الإنسانية والحشد، بين الحرية والعبودية، بين المسيح (الحقيقة) وضد المسيح (اللاحقيقة). أما الحياة الشخصية الفردية.. الصورة المصغرة لله.. القادر على ممارسة الحرية، والفعل المسؤول ومن ثم حياة الكد والمعاناة والمخاطرة أو حياة لا شخصية، جماعية غير حرة، غير قادرة على الاستقلال في المعرفة والفعل المسؤول.. ومن ثم حياة زائفة حالمة ذات سعادة مادية، أو جنة أرضية، لا يمكن أن تكون حقة [١٢٤].

الحشد لا حقيقة لأن السيد المسيح تم صلبه، ورغم أنه وجه نفسه للمجموع، إلا أنه صلب، صلب دون أن يطلب مساعدة من الحشد بأي طريقة. وظل كما هو ممثلاً للحقيقة التي تربط نفسها بالفرد. إن كل فرد يصون تلك الحقيقة ويتطلبها بمعناها الفردي والذاتي المشخص يصبح شهيداً بطريقة أو بأخرى، وهو غير محتاج لشهود على فعله من حشد خارجي.. إن ما يحتاجه فقط هو أن يعيش الحقيقة ويحياها في ذاته. الحشد لا حقيقة لأنني أي كيركجور أعنى بالحقيقة.. الحقيقة الأبدية الدينية الأخلاقية وهذه الحقيقة بعيدة تماماً عن الحقيقة التي ينشدها الحشد : الحقيقة الأرضية.. المادية.. النفعية[١٢٥].

الحشد لا حقيقة.. وإنني لأتحرق شوقاً في انتظار الأبدية. ويزداد هذا الاحتراق توهجاً كلما فكرت في بؤس عصرنا، وتكالبه على الماديات والأقوال الشكلية، ومسخه للفرد والذاتية. إن الحقيقة تتكون بالضبط من تصور الحياة التي تعبر عنها الذات ولا يصل إليها الفرد إلا تحت أعين الله ؛ إذ الله نفسه هو الحقيقة وحينما يصل إليها يكون موسوماً بعلامة تميزه، علامة تتناقض بكل وضوح مع كل ما هو خيالي.. لا شخصي.. مجرد ولا يتوافق البتة مع تصور الحشد أو التجمع أو ما هو عام، إن الله يلفظ ذلك[١٢٦].

يقول مارسيل:" إن عظم كيركجور ونيتشه تبدت بصورة واضحة في تمسكها الصميم بواقع الحياة الباطنية لأشخاص عينيين، وفي ابتعادهما عن الفكر بوجه عام. إن الفيلسوف الذي يستحق هذا الشرف، لم ولا ولن يكون هو رجل الحشد أو العامة، أو إنسان المقابلات والمؤتمرات.. إنما هو رجل الباطن والذاتية والاختيار العيني الصحيح " [١٢٧].

ويرى كيركجور أن الفرد مقولة، مر بها العصر، وكل التاريخ، والجنس البشري ككل، وفي استطاعته أن يكون هو ما هو أي أن يكون فرداً، إلا ذلك الذي ينبذ ذاته، ويستهويه اللحاق بقطيع الحشد. إنه في هذه الحالة الأخيرة يهوى الحشد أو يتظاهر أنه يحبه، وهو من ثم يهوى السير في طريق القوة المادية.. طريق المميزات الزمانية من كل نوع : طريق اللاحقيقة ؛ لأن الحشد لا حقيقة. وفي هذا الصدد يذكر كوفمان أن كيركجور

" لم يكن واعياً بالاتجاه الذاتي الفردي فحسب بل حاول أن يقدم الفرد كمقولة، ولذلك لم يكن من اليسير على معاصريه أن يقدروا اتجاهه هذا، إذ في أدغال نثرياته الفسيحة غير المشذبة لا يمكنك أن تكشف أهميته الفلسفية "[١٢٨].

لقد تابع مارسيل أيضاً آراء غيره من الوجوديين، والتي هاجمت إنسان التجمعات الكبيرة، أو إنسان الحشد.. واعتبر هذا الأخير إنساناً بلا ملامح، لا حرية له ولا قرار، ولا اختيار. إن مثل هذا الإنسان لا يعيش وجوده الحق، ولا يحيا ذاته، وإنما هو مندرج في قطيع "الناس". ولقد وافق مارسيل هايدجر على أن العلاقات الاجتماعية في العالم المعاصر أخذت الطابع البارد اللامسؤول لإنسان الحشد أكثر من أخذها للطابع الشخصي الحار لعلاقة " أنا أنت" [١٢٩].

ويرى مارسيل أنني حينما أقبل موقفي الإنساني بحرية، وحينما تصبح حياتي متجسدة بوفاء مع اختياري كذات مشخصة، فإن كل فعل من أفعالي يتكامل تكاملاً عضوياً في "كلية هي كلية وجودي". إن الحرية الحقة تكشف عن نفسها خلال الاختيار، وتحقق ذاتها في الارتباط، ,وأعلى صورة من صور الارتباط تتمثل في فعل الإيمان[١٣٠].

وفي حين أن سارتريرى أنه قد أُلقى به في العالم، حيث يبقى وحيداً مع تدابيره ومشروعاته، فإن إنسان مارسيل لا يترك وحيداً كي يحقق مصيره في عزلة مطلقة.. إن رحلة إنسان مارسيل عبر الزمان والتاريخ تُضاء "بقيم معينة" ليست من صنعه، لكنها متجسدة بذاتها في الوجود. يقول مارسيل : " لا تُصان القيم قط إلا إذا كان الوجود الذي أحياه مصاناً كسر أشارك فيه ". وفي حين أننا نجد أن الاختيار الإنساني عند سارتر هو الذي يخلق القيم، نجد أن القيم عند مارسيل هي التي تقود الاختيار وتوجهه، لكنه يشترط أن تكون القيم متجسدة في الذات الإنسانية باعتبارها منتسبة للوجود في العالم، أي أن القيمة تكون هي أساس الاختيار على الرغم من أنها لا تحتم الاختيار، إذ يمكن للإنسان أن ينفي القيمة من أجل العبث، لكن مثل ذلك النفي يُعد بمثابة خيانة ذاتية للحرية الإنسانية. إذ إن الذات الحقة ذات حرة[١٣١].

قلنا إن إنسان الحشد ليس إنساناً حراً يتخذ قراراته بنفسه، كما أنه غير قادر على الاختيار، والعلاقة وثيقة بين الاختيار والذاتية، فالإنسان حين يختار فإنما يختار ذاته.فالوجود الحق يتمثل في الاختيار. فالفرد يختار بعواطفه وانفعالاته أي بملء ذاتيته، فالقرار لا يوجد مستقلاً عن العاطفة في صميم الفرد العيني المشخص[١٣٢].

أما بالنسبة لكيركجور فإن محك الاختيار الذي تحقق به الذات وحدتها واكتمالها هو الاستبطان، وأن الاختيار الحقيقي هو اختيار يتم باطنياً بجد ووجدان وعاطفة متدفقة

مشبوبة بالألم.. إن الاختيار باختصار ليس اختيار شئ ما خارج الذات بل إنه اختيار الذات للذات، ومقاومة كل ما يحول دون تحقيق هذا الاختيار، وهذا يتطلب الانتقال من المدرج الحسي إلى الأخلاقي، وهذا الانتقال لا يتم إلا بواسطة اليأس، فاليأس شرط ضروري لا ختيار الذات. ومن هنا يبدو القول " " اختر اليأس " مؤدياً إلى القول "اختر ذاتك" وبالتالي فحينما يختار الإنسان اليأس فإنه يختار ذاته في حقيقتها الأبدية. ويصر كيركجور على أن نقطة البداية الحقيقية لإيجاد الذات والمطلق تتمثل في اليأس [١٣٣].

معنى المشاركة بين كيركجور ومارسيل :

يعبر كيركجور عن ميتافيزيقاه بطريقة عينية وجودية، إضافة إلى غموض هذه الميتافيزيقا. إلا أن الشئ الجلي هو أن الفرد محور اهتمام كيركجور المطلق. يرى كيركجور أن الأبدية هي التكرار الحقيقي، وهذا هو موقفه من ريجينا. إن علاقة كيركجور بريجينا كما يعبر كيركجور نفسه ذات حقيقة روحية باطنية مختلفة. فالتكرار ليس محض تأمل روحي أو ديني، لكن هدفه ومهمته الأساسية الحرية ذاتها، إنه اهتمام ميتافيزيقي، له طابع أخلاقي، فالتكرار هو الأبدية المتعلقة بآلام المسيح وفدائه وموته ؛ ذلك أن الحركة الدينية حركة جدلية في اتجاهها نحو القدر والعناية الإلهية. ومن هنا فقد جعل كيركجور مهمته الأساسية الاهتمام بالحقيقة الفردية وجعل الفرد العيني المشخص في المقام الأول. ولذا كان كيركجور يعطي اهتمامه الكلي للذاتية، ذلك الاهتمام الذي يظهرنا على الحياة الحقيقية. ومن ثم فإن التكرار حل لكل فهم أخلاقي، كما أنه مقولة دينية متعالية[١٣٤]. ومن هنا يسعى كيركجور لمشاركته في المطلق في علاقة الأنا أنت "الله".

كما يؤكد مارسيل على علاقتنا بالآخرفي علاقة الحضور والمشاركة فيما يسميه بعلاقة الأنا أنت. فبواسطة المشاركة في الوجود نستطيع قهر العزلة Isolationوهزيمة اليأس Despair والانتصار على تراجيديا الوجود وبذا يغدو البحث عن الوجود مطابقاً للبحث عن الخلاص Salvation فالوجود معناه التنقيب عن الضرورة الأعمق للروح الإنساني عن طريق الخبرة المعطاة من الإبداع Creativityوالبهجة Joy، والحب Love. فالوجود عند مارسيل يمكن فقط أن يتأكد لو أنني أستطيع أن أكتشف داخل الخبرة بعض الوجود الذي يظهر للوجود [١٣٥].

وعلى ذلك فإن المشاركة بالنسبة لمارسيل هي ذلك الكلي الحي الذي يشكل في الطبيعة الإنسانية ذاتها القطاع الذي يمكن أن تندمج فيه حياة دينامية حقيقية، قائمة على المحبة للآخر وبحيث تجعلني هذه المشاركة أفكر في الآخر على أنه مدعو للتألم، للغروب والموت، بحيث لا تستطيع حريتي في الحقيقة أن تؤكد نفسها حتى النهاية إلا إذا اقترنت

بمصيري الشخصي. هذا المصير لا يعمق نفسه إلا بشرط انفتاحه على الآخرين أي بالانتقال إلى "الأنت" على صعيد المشاركة وتجسيد قلق الآخرين وإلى جعله نوعاً من قلقي. وذلك يجعلنا نستشف الأسس الملموسة لتأملي حول العلاقة بين الأنا أنت على صعيد ميتافيزيقي. فتجاه " أحد ما " أصبح أنا أيضاً " أحداً ما آخر". لكن قد يحدث أن ينعقد رابط بين الآخر وبيني، إذا اكتشفت مثلاً تجربة معينة مشتركة بيننا (كنا كلانا في هذا المكان، تعرضنا لهذا الخطر المماثل، شكونا من نفس الشخص، قرأنا وأحببنا هذا الكتاب)؛ نخلق هكذا وحدة فينا "نحن" موجودان أنا والآخر، معنى هذا أنه لم يعد "هو" بل أصبح" أنت" ؛ تأخذ "أنت" أيضاً هنا قيمة جوهرية. إننا بالمعنى الحرفي للكلمة، نتصل، وهذا يعني أن الآخر لم يعد بالنسبة لي أحداً ما أحادثه مع نفسي، لم يعد محاطاً بيني وبين نفسي، هذه الأنا نفسي التي كنت متحداً معها لفحصها، للحكم عليها، كأنها ذابت في هذه الوحدة الحية التي تشكلها الآن معي. ونرى هنا انفتاح الطريق الموصل من الجدلية إلى الحب. أعبر أيضاً عن هذا عندما أقول إنني لا أتصل فعلياً مع نفسي إلا بقدر ما أتصل مع الآخر، أي بقدر ما يصبح هذا الأنت بالنسبة لي (١٣٦).

أما كيركجور فيرى أن المحنة والكرب العظيمين هما اللذان يكشفان عن حقيقة الإنسان الداخلية المتجسدة في القلق. ذلك أن مبتغى الإنسان وأمله قد أصبح في طلب السعادة والنعيم الأبديين إن معاناة كيركجور قد جعلته قوياً عن طريق علاقته بالله. وعلى الرغم من أنه قد فقد من يحب، فإنه مع ذلك قد فاز بكل شئ. وبين الحين والحين كان كيركجور ينصرف عن عالمه بتوجيه داخلي، رغبة منه في التحول إلى مرحلة دينية. وكان يرى أنه ينصرف عن عالم قد مات تاريخياً من مرض فانٍ، ولذا فقد كان يتحدث كيركجور بطريقة شعرية في توق شديد للأبدية (١٣٧) . ومن ثم فإن حب ريجينا يتحول من مجرد حبه لامرأة إلى خطاب ديني. وذلك أبعد من الموت. إن التكرار مهمته الأساسية هي الحرية والأبدية والفردية والذاتية والفهم الأخلاقي ولذا فالتكرار يحمل معنى المشاركة، مشاركة الذات الإلهية المطلقة في الأبدية.

وعند مارسيلهناك الآخر The other وهناك الأنت. والأنا حضور يستتبعه وجود الأنت وهذا الأنت وهذا الحضور يتحقق في الذات الإنسانية ؛ إذ إن معنى الوجود هو الوجود في العالم. وهذا الوعي بالوجود يجعلنا ندرك ونقر بوجود شخص ما آخر والذي به تكتمل الذات. فمعرفة الموجود الفردي لا يمكن أن تنفصل عن فعل المحبة أو المشاركة في علاقة الأنا أنت يدخل في إطارها الأنت المطلق. ومن ثم فعلى الوجود الإنساني أن يكرس وجوده لخدمة قضية ما تكون أعظم منه، والتي من خلالها يصنع ذاته، وهذا يعد نوعاً من

الإبداع والخلق للقوة والإخلاص الخلاق الذي يعلونا، وأكثر ما يقضي على الإبداع والكرامة الإنسانية هي الآلية التي تجعلني مجرد ترس في آلة، كما لو أنني لم أُمنح هبة إنسانية عليا للفعل الحر، ومن ثم أشعر بالاغتراب وضياع الذات. إن الشخصية تتحقق في الفعل، فعلي أنا الذي يعبر عن ماهيتي وعن ذاتي. وعلى ذلك فعلينا تمجيد المسيحية بما تستحقه من إجلال وتبجيل والذي يمس وجودنا الذي يتميز بالخبرة الإنسانية العينية المعيشة. مهمة الشخصية الحقيقية إذن هي أن تتجلى في التجسد دون أن تفقد أي شئ في سراب التجريد. وعند هروبك من هذا السراب سوف تجد الله كائناً في جوهرك، بفعل الحب الذي ينير الطريق، فلاتحاول عبثاً أن تطير بعيداً عن نفسك، فالأحرى بك أن تسبر أغوار نفسك من الداخل لتجد جنة الفردوس (١٣٨) ولعل هذا يعد بُعداً مطلبه الأبدية.

المشاركة إذن هي مطلب كلٍ من كيركجور ومارسيل، وهذا ما يحقق الذات الحقيقية عند كلٍ منهما في سعيها للأبدية، فهذه الذات الفردية (الأنا) تسعى لمشاركة الذات المطلق (الأنتٍ) وهذا يتسنى عن طريق العقيدة.

فلو أننا كما يرى كيركجور لو أننا استبعدنا العاطفة المشبوبة بالألم والتي عاشها المسيح، فلن توجد العقيدة. وبالتالي فإن العقيدة ليست وهماً، ومبتغاها هي الأبدية. كما أن المسيحية روح، والروح استبطان، والاستبطان هو الذاتية، والذاتية هي الألم الأساسي، بل العاطفة الأساسية. وهي في حدها الأقصى لا متناهية، شخصية، وهذه العاطفة المشبوبة بالألم تتأدى بنا إلى السعادة الأبدية ؛ لأن الله ذات، ومن ثم فهو يوجد فقط في الذاتية وفي الاستبطان. وإن الطريق الذاتي تفهمه الذات على أنه صعوبة جدلية داخلية. ومن ثم فإن فهم تلك الآلام يجعلنا نؤسس علاقة داخلية (باطنية) مع الله. وبناء على ما سبق فإن نفس الصعوبة تواجهنا إذا ما تناولنا مشكلة الخلود بطريقة موضوعية، وكذلك لا متناهية ؛ لأن الخلود يكمن في ذاتية الفرد (١٣٩).

تغفل المعرفة التجريدية الذات الحقيقية في عينيتها الفردية. فهذه المعرفة تتعامل مع الموضوع كموجود مستقل دون إدراك أن الحقيقة تدين بوجودها للمشاركة، مشاركة الموضوع لتلك الذات التي تفكر فيه. إنني أصر أي مارسيل على حرية الذات التي تذهب لما وراء حدود كل معرفة وضعية ممكنة وأقصد بذلك الفكر الديني في محاولة لأن أدرك المشاركة كمعرفة إيجابية تتجلى في نفاذ البصيرة. فالمشاركة ليست منحة عقلية، بل إنها مطلب الفكر الحر وشرطه الأساسي. وعلى حد تعبير مارسيل فإننا نستطيع، من ناحية ثانية، أن نميز بين مرحلتين للمشاركة، وفقاً لما إذا كانت موضوعاً للفكر أو ما إذا كان الفكر يتخلى عن وظيفته كموضوع للتفكير، يعطي نفسه كلية للمشاركة. وهذا الشكل

الثاني وحده يستحق أن يُطلق عليه عقيدة Faith. والعقيدة لها معنى محدد، فهي أكثر من فعل متأصل جوهري لما هو متجه مباشرة نحو العلو Transcendence ، ذلك أن هذه العقيدة تستطيع أن تجعل نفسها واضحة في حكم الوجود، من أجل الذات التي تصنع أحكام الوجود والتي تكون بالفعل منغمسة في الوجود [١٤٠].

الوجود في معناه الأعمق هو المحبة. إننا في طريق تعزيز الفكر في اتجاه الوجود، بأن نعزوه إلى حقيقة عينية. وما هو أكثر أهمية هو مجابهة موجود إنساني نراه يتقدمنا في الطريق. وهذا الموجود الإنساني المشخص يقدم نفسه لي كشاهد. إنه يتبدى لي بواسطة حضوره في صورة الآخر أو الأنت والذي يعاني حياة عينية. وإنني أقر بهذا الحضور للآخر وأتوق لأن أصبح شاهداً مشاركاً لهذا الموجود الآخر، وهذا ما يميز الحياة، ازدياد ديناميكيتها التي لا تنفصل أبداً عن المحبة، والتي لا يستطيع الفكر أن يعيش فيها وحده. ويمكن القول إن هناك ثقلاً أنطولوجياً للخبرة الإنسانية حيث المحبة وحدها هي القادرة على أن تهبه لنا وتمنحنا إياه. كما أن الآخر يسلك بموجب الأمل و الرجاء الذي يضعه في الوجود وفي الحقيقة فإنه يتمثل الوجود ويفهمه جيداً، وهذه الحالة يمكن أن تسمى، وعلى أفضل نحو، بالحرية. فالتقارب الوحيد للحرية يكون من خلال تأملي لذاتي وهذا التأمل لا يكشف لي أنني حر، بل بالأحرى إنني يجب أن أصبح حراً، ويجب أن أفوز بحريتي.[١٤١] وهذا تحقيق للذاتية.

لقد حاول مارسيل أن يشير بطريقة التحليل الفينومينولوجي إلى أن الخبرة المتعينة للمحبة والسعادة والأمل والعقيدة تُفهم من الداخل فهي حالَّة (حاضرة)، كما أنها شهادة ودليل إيجابي بيِّن على الوجود في حضوره الذي لا ينضب. ذلك الحضور اليقيني الذي ربما يسمى محايثة الوجود في الخبرة الإنسانية. كما أن الحضور يتجلى في علاقة مع الأنت المطلق (الله) حيث إن التقاربات العينية للوجود متطابقة مع تلك التي تكون للآخرين؛ فلكي تدخل في علاقة محبة، فإن هذا يتطلب منك أن تطرد روح مركزية الذات ومن ثم روح الأنانية والتملك لتصبح روحاً ميسرة للآخرين، مندمجة معهم. وفي التقارب مع الله، فإن الإخلاص يصبح عقيدة وأملاً. ففي المحبة، الإخلاص، الأمل، والعقيدة يقترب الإنسان من سر الوجود ليدرك أنه يحتاج إلى الوجود الأبدي[١٤٢] كما لو أن سر الوجود يكمن في علاقة الإنسان بالله بالحضور في الأبدية لا سيما في وعي الفرد بالموت ومن ثم سعيه للأبدية.

يصل مارسيل إلى نوع من التجريبية، لكنها تجريبية صوفية باطنية، تنبع من التجربة الحية المباشرة، وتستمد قوتها من المعاناة ومن هنا يؤكد أولية الوجود، ويأخذ في

تحليل الأصول العينية للموجود حيث ينتهي مارسيل إلى فكرة الذاتية، وبمعنى الذات المشخصة الوجودية. والشعور بالذاتية يتم في عمل الإيمان، والإيمان يتحدد بالمشاركة. يقول مارسيل : " الإيمان هو شعور المرء أنه بمعنى ما في داخل الألوهية ". ولكنه يفهم المشاركة بمعنى الشعور بالاعتماد التام بإزاء العلو الإلهي منظوراً إليه على أنه قوة مستقلة تماماً وحرة، ويقول عن المشاركة إنها تلك العلاقة بين الإنسانية والحرية الإلهية التي هي السر المركزي في الديانة المسيحية [١٤٣].

الإيمان واليأس عند كيركجور :

نشر كيركجور كتابه " المرض حتى الموت " عام ١٨٤٩. وموضوعه الأساسي هو اليأسDespair، حيث يرى كيركجور أن كل فرد، إلى حد ما، في حالة يأس، لكنه كثيراً ما يكون على غير وعي بيأسه. وكما يرى كيركجور فإنه لا يوجد مخلوق واحد لا يعيش في بعض من القلق من المجهول أو من شئ لا يجرؤ أن يتعرف عليه، قلق من بعض إمكانات الحياة، أو قلق من نفسه. فقد يعيش الإنسان طيلة حياته يحمل المرض في جسمه[١٤٤]، يقول كيركجور : " إن اليأس مرض يصيب الروح وبالتالي يصيب الذات، ولذا فإنه ربما يتضمن ثالوثاً ما : ففي اليأس لا يكون هناك وعي بامتلاك الذات. وهذا يأس خاطئ وغير ملائم. واليأس هو عدم الإرادة في أن تكون ذاتاً، وفي اليأس إرادة أن تكون ذاتاً "[١٤٥] ومن ثم، فلايوجد شخص في العالم المسيحي ليس يائساً مع اختلاف درجات الوعي باليأس. ربما تبدو هذه الملاحظة للكثيرين بأن فيها الكثير من المبالغة، أو أنها نظرة كئيبة وباعثة على اليأس. ولكن ليس هناك شئ من هذا على الإطلاق. فكما يقول كيركجور: " إنها ليست كئيبة بل العكس. إنها تحاول أن تلقي الضوء على ما يتركه المرء عادة في إطار محدد من الغموض، وهي ليست باعثة على اليأس، بل هي بالعكس ترفع الإنسان لأنها تنظر إلى كل إنسان على أنه ذات تتطلب أن تكون روحاً... وليس أمراً استثنائياً أن تكون في حالة يأس :لا، إن الاستثناء النادر، النادر جداً ألا يكون الإنسان في حالة يأس " [١٤٦].

إن هدف كيركجور من كتابه "المرض حتى الموت" له طابع ديني، كما أنه يستهل الكتاب بصلاة وابتهال، كما كان يفعل في مقالاته التهذيبية، ولكنا وجدناه ينبذ هذا الفكر عندما رأى أن الابتهال أو الصلاة ستعطي الكتاب المزيد من المظهر الخارجي فقط للتهذيب. فقد كان كيركجور يرى أنه على المبتهل أن يمتثل لله فعلاً لا قولاً . وهنا يبرز كيركجور آلام المسيح ومعاناته وموته تكفيراً عن خطيئة البشر وبالتالي فهو هنا يشير إلى المرض. ومن هنا نراه يطرح ثلاث أفكار رئيسة :

١ - **فكرة التهذيب.**
٢ - **الوعي بالخطيئة (المرض حتى الموت، الخطابات المسيحية).**
٣ - **الشفاء من المرض (التهذيب المسيحي، آلام المسيح وموته تكفيراً للخطيئة).**

ومن ثم فقد أخذ على عاتقه في هذا الكتاب أن تكون مهمته توضيح المسيحية وكيف يكون المرء مسيحياً (١٤٧).

بدأ كيركجور باليأس، ليس كيأس شخصي ولكن كيأس إنساني. ويسأل ما إذا كان الواحد منا يريد أن يكون نفسه أولا يريد أن يكونها. إن هذا يتطلب أن تكون علاقتنا الأرضية مرتبطة بالإله. فلكي تكون موجوداً واعياً بذاتك فلابد وأن تيأس، وأن تيأس معناه أن تكون متخاصماً مع المتناهي وأن تختار اللامتناهي (الله) وطريقك إلى ذلك هو الإيمان. إنه لكي يختار الفرد ذاته تتأصل عنده حياة يستحق أن يقال عنها إنها إنسانية وأصيلة فذلك يتحقق في الإرادة، والإرادة معناها أن تتعالى الذات الإمبريقية وتصبح خالصة، قوية، تصبح قِيمة، أو بمعنى أدق مصدراً للقِيمة. فالإنسان يستطيع أن يريد من غير ريب في اختيار أصيل، كما أن هذا يعني اختيار الإنسان لذاته، والتي هي مصدر قراراته الأخلاقية (١٤٨).

اليأس الوجودي إذن أزمة تعني "المرض حتى الموت" وهذا ليس مرضاً فيزيقياً يؤدي إلى الموت الفيزيقي، إنه، كما أشرت آنفاً، مرض روحي. إن اليأس يقول كيركجور يتكون عند الإنسان الذي يريد أن يكون ذاته، وحينما ينقلب اليأس إلى ضده.. أي الإيمان.. يكسب الإنسان ذاته الحقة، بفضل اكتسابه للأبدية واللاتناهي (١٤٩). وفي مقدمة كتابه يؤكد كيركجور على مواصلة البطولة المسيحية لكي يغامر الفرد ليكون ذاتاً فردية، وحدها في مواجهة الله. ومن ثم فإن اليأس ليس محض ظاهرة سيكولوجية تسبق ظهور الخطيئة، لكنه خبرة روحية متضمنة في ماهية حياة الإنسان الداخلية في انفصاله عن الله. ولكن هذا الانفصال عن الله يرتبط عند كيركجور بإخفاق الإنسان في أن يؤسس علاقة هامة مع نفسه وأن يؤكد شجاعته ويصل بنفسه إلى حقيقة وجوده الذاتي ؛ وبصفة خاصة هذه المشكلة الخاصة في علاقة الذات مع ذاتها، وهو ما يؤكد عليه هذا الكتاب(١٥٠). وهذا يمثل تحليلاً هاماً لليأس، حيث إن أهم مرحلة في اليأس هو تحقيق الذات في الأبدية.

يرى كيركجور أن الله ذات وبناء على ذلك يوجد فقط من أجل الذاتية في استبطان، إن الذات، إلى أبعد نحو، ذات فردية أصيلة Authentic Self في قرار مطلق قد وهب نفسه بمحض اختياره للامتناهي. وهذا يتم باستدعائه لأسس الحياة المعيشة للموجود الفردي في تفرد أخلاقي(١٥١) اليأس إذن حرية وقلق وأبدية ولا تناهٍ.

إن اليأس يأس إزاء الله، لكنه جدلي للغاية، فالفرد يحب الله فوق كل شئ، الله الذي هو الراحة الوحيدة له في انفعاله المكنون، ومع هذا فهو يحب الانفعال، ولا يريد أن يدعه يغلق. وهناك يريد يائساً ألا يكون نفسه، إنه يريد الأبدية، سيكون أكبر رعب بالنسبة له ألا يكون مع الله "فهو شئ يدعو إلى اليأس". إن كل ما لديه هو الاستهلاك الأولي للإيمان : اليأس، وفي هذا اليأس يوجد اشتياق حار لما هو ديني [١٥٢].

ينقسم كتاب " المرض حتى الموت" إلى قسمين "، يتناول القسم الأول اليأس عند الإنسان الطبيعي، والثاني اليأس عند المسيحي. والنفس الصحية عند كيركجور هي أولاً وقبل كل شئ نفس أخلاقية. وعند المسيحي ترجع قوانين الأخلاق إلى إرادة الرب. والإنسان عنده، إذا تحدثنا سيكولوجياً، هو كائن يملك الفهم والشعور والإرادة، وأعلى درجات الفهم متماثلة مع تحقيق الذات The Self[١٥٣]. فالإنسان مركب من اللامتناهي The Infinite والمتناهي The Finite، من الزماني Temporal والخالد Eternal، يتكون من الحرية Freedom والضرورة Necessity، من عناصر عدة. لذا لا يعد الإنسان ذاتاً بعد. حيث تتحقق الذات في العلاقة بين الروح والجسم، حيث تكون العلاقة بينهما عندما يصبح الإنسان روحاً. ومن ثم يرى كيركجور أن العلاقة تربط ذاتها بذاتها في جدل العلاقة التي تربط بين الروح والجسم حيث ينشأ المصطلح الثالث الإيجابي ألا وهو الذات. وبالفعل يكون الشكل الثاني لليأس (اليأس من إرادة أن تكون ذاتاً) فهي تشير لنوع خاص من اليأس، إن اليأس بهذا المعنى ليس شيئاً خالياً من المعنى، وإنما نحن بصدد الحديث عن الوعي باليأس[١٥٤].

إن الوجود معناه أن نعاني اليأس والقلق حتماً، وعلى الفرد أن يختار، ولكي يختار لابد له أن يخاطر، والمخاطرة تتعلق بالمفارقة ؛ ولذا فلابد للفرد أن يعاني من اليأس، وليس كل يأس شرطاً ضرورياً للخلاص. إن اليأس الذي ينجينا هو اليأس الذي يكون إنكاراً مطلقاً وحاسماً للمتناهي. وعلى هذه الصورة، الباب المؤدي إلى العظمة ؛ ذلك أن من يختار اليأس، يختار ذاته في قيمتها الأبدية، أي أن يخاطر بالمتناهي كله على هذا الرهان المتسم بالمفارقة. ومن المحال أن نفلت من اليأس، واختفاء اليأس يساوي العدم تماماً. ومن يقول بالوعي والروح والتأمل الباطن، يقول باليأس، مادام الاختيار مفروضاً بالضرورة، وأننا لكي نختار الأبدي، فلابد أن نيأس مما نحن عليه، مما نملكه وفقاً لمعيار المتناهي. والإنسان على أي صورة أخذناه يصطدم بحدوده الخاصة، وهو يحس ويشعر أن العالم كله لا يستطيع أن يحققه، وأنه لا يستطيع أن يحقق ذاته، ذلك أن وجوده له علاقة بالمتعالي، علاقة مطلقة بالمطلق، وإلا فإنه لاشئ. والقلق هو الصورة التي يتخذها

هذا الوعي، واليأس هو الحد الذي يفضي إليه. واليأس على هذه الصورة ينتزع الإنسان من نفسه باعتباره متناهياً، ويعيده إلى ذاته، من حيث ما هو أبدي في تلك الذات[١٥٥].

وليس من شك في أن الإنسان يستطيع أن ينغلق على ذاته، وأن يعتصم داخل سر بؤسه، وأن يختار أن يكون يائساً. وهكذا يصبح اليأس "ضد الله" : يأس "شيطاني"، يكون تارة تحدياً، وتارة أخرى يظهر في صورة اختفاء اليأس. غير أن هناك يأساً منجياً منقذاً، هو علامة على إنسانية تدرك نفسها على أنها متناهية ولا متناهية في آن واحد. إنه الباب الذي يفتح على علو المطلق، ويؤدي إلى الأبدي وهو يثير الوثبة بحيث يفلت الإنسان من قيوده ويزداد ثروة في حقيقته، ويوجد وجوداً حقيقياً كاملاً. وهكذا يزداد اليأس عمقاً مع الوعي، كما يزداد الوعي شدة مع ازدياد اليأس[١٥٦]. وبالتالي يزداد سعيه نحو تأكيد ذاته الحقيقية.

نعود إلى نقطة الانطلاق وإلى لب المسألة : اليأس هو اليأس على النفس، اليأس على ذات الإنسان، وهذه الصيغة الأساسية عند كيركجور يمكن تفصيلها فنقول إن اليأس هو إما الرغبة بيأس في ألا يكون الإنسان نفسه أو الرغبة بيأس في أن يكون الإنسان نفسه. إن الشخص الذي لا يريد أن يصبح نفسه هو شخص لا يتقبل ولا يريد أن يمتلك النفس التي أعطيت له ويطورها، إنه يريد أن يهرب من هذه النفس، إنه يريد نفساً أخرى، نفساً جديدة. وهكذا ربما يصور لنفسه هذه النفس الجديدة والأخرى التي يريدها، إنها نفس "قد اخترعها بنفسه" حتى أنه لا يفهم أو أنه يتصرف بوعي كامل متحدياً القانون الأساسي لتطور النفس، وهي أن مهمته بالضبط قبول النفس المعطاه له ومعرفتها وتطويرها. والنتيجة هي اليأس (أي عدم معرفة الذات والوعي بها) فالشخص الذي يشبه هذا الإنسان يصبح غريباً بالنسبة لنفسه وفي النهاية قد لا يكون لديه يأس آخر سوى التخلص من نفسه ويصبح لا شئ. حينئذ يكون على شفا الانتحار. وكيركجور يسمي الناس الذين لا يريدون أن يكونوا أنفسهم الضعفاء. واليأس الناتج يسميه بيأس الضعف. [١٥٧] (وهو ألا تريد أن تكون ذاتك).

أما التعريف الثاني هو : أنك تريد بيأس (أن تكون نفسك). يزداد الأمر وضوحاً عندما ننتقل من المجرد إلى العيني. والنقطة هنا هي أن النفس التي تُعطى للإنسان هي دائماً نفس ناقصة، نفس(في حالة جنين) تحتاج إلى تطويرها. والشخص الذي يريد بيأس أن يصبح نفسه، يفهمه كيركجور أنه شخص يريد أن يؤكد ويواصل من خلال نفسه المعطاه له بالرغم من أشكال نقص هذه النفس. وهذه حالة تدل على الطبيعة المتحدية. ويمكن أن يقال إن هذا الشخص يتقبل نفسه المعطاه الناقصة تشق طريقها. وكيركجور

يسمي هذا النمط من اليأس (يأس التحدي). والمثال الصارخ على هذا هو الموقف تجاه الموت[١٥٨].

هناك أنواع وقتية عديدة من المعاناة : المسغبة، الحاجة، المرض، البؤس، الحاجة، المرض، الأسى، المصاعب، أشكال العذاب، الاضطرابات الذهنية، الأسف، الحزن. كل هذه الأمور يمكن أن تكون موضع اليأس لدى الإنسان الطبيعي وإلى هذه الأمور يمكن أن نضيف فكرة الموت. و كقاعدة عامة فإن الإنسان الطبيعي يؤمن بأن الحياة مع الموت تنتهي "إذا تكلمنا من الناحية الإنسانية " الموت هو آخر الأشياء. وطالما أن هناك حياة هناك أمل. هكذا يفسر الإنسان الطبيعي، وكقاعدة عامة يعد الموت أكبر الشرور بالنسبة له. والمسيحي أيضاً أليف بالتأكيد بالمعاناة الوقتية. لكنها تتخذ عنده طابعاً مغايراً عما لدى الإنسان الطبيعي. فإذا (تكلمنا مسيحياً) ليس الموت نهاية كل شئ. الموت ليس إلا حادثاً صغيراً على نحو مسيحي فإن هناك في الموت مزيداً من الأمل اللامتناهي أكثر مما في هذه الحياة في ذروة صحتها وموتها، والمعاناة الوقتية ليست شيئاً إزاء فكرة الخلود. هذه هي الطريقة التي يفكر بها المسيحي[١٥٩].

فلو أن واحداً لديه الفكرة العامة عن اليأس، بدون التفكير في أي يأس عيني، فإنه ربما يقول إن هذا ميزة هائلة. إن إمكانية هذا المرض هي ما يميز الإنسان في أفضليته عن الحيوان بشرف الروح.لكي يكون الإنسان يقظاً إلى أبعد مدى لهذا المرض الذي يؤسس أفضلية المسيح على الإنسان العادي، لكي يعالج هذا المرض ويداويه حيث جنة المسيح ونعيمه. فلو أن الإنسان ليس في يأس حقيقي، فإنه ينبغي أن يعدم الإمكانية في كل الأحوال (فاليأس إمكانية، وعدم اليأس موت للإمكانية). إن الذات تتألف من المسؤولية تحت كل ما يكمن فيه اليأس. إننا نتحدث هنا عن إنسان في معاهدة أو اتفاقية مع المرض، من ثم فإن المرض كامن فيه. هذا يأتي من حقيقة أن اليأس مؤهل للروح، وهذا يرتبط بالأبدية في الإنسان إنه في اليأس يعقد اتفاقية مع اليأس. ففي اليأس ليست هناك نتيجة في الانفصال لكن في العلاقة التي تربطه بنفسه. والعلاقة تكون في الإنسان نفسه الذي لا يستطيع أن يتخلص منها، ذلك أنه لا يستطيع أن يتخلص من نفسه، لما كانت الذات هي في علاقة ذاتها بذاتها (أي في العلاقة بين الواقع والإمكان). بهذا المعنى فإن اليأس لا يمكن أن يسمى المرض حتى الموت. ولكن في الفهم المسيحي فإن الموت انتقال. إن الموت لا شك هو الوجه النهائي للمرض، لكن المرض ليس هو الشئ الأخير. هذا هو بالتحديد اليأس. لكن هناك شئاً آخر ومعنى مازال محدداً لليأس هو المرض حتى الموت. إنه بالفعل بعيد كل البعد عن أن يكون حقيقة، إنه يفهم أدبياً، فهو ليس مرضاً يفضي

بالجسم إلى الموت، أو ليس مرضاً ينتهي بموت الجسم، بل على العكس، إن مصدر العذاب في هذا اليأس يكون تحديداً في أن الإنسان ليس قادراً على أن يموت(١٦٠).

الخطيئة هي إمكانية اليأس والنقطة التي ينبغي التركيز عليها هي :"إزاء" الله أو أن تصور الله ماثل، وأن ما يجعل الخطيئة جدلية وأخلاقية ودينية وما يسمى اليأس على حقيقته هو تصور الله. وهذا المرض للموت لا يمكن شفاؤه إلابطريقة واحدة. من خلال الإيمان. إن أمراض اليأس يمكن شفاؤها في المسيحي عندما تصل نفسه إلى تفاهم مع الله، وبمصطلحات سامية يمكن القول : عندما تتأسس نفسه بشكل واضح في الله(١٦١).

إن اليأس يتأكد في سعينا نحو الحرية، لكي نحقق أعلى الإمكانيات. لما كانت المفارقة والتوترات متضمنة في التعبير عن الحرية مثل "الصيرورة" التي تخص وجود الإنسان كمركب من المتناهي واللامتناهي، الفاني والخالد، إنه يكون في العلاقة التي تربط بين المتناهي واللامتناهي من جهة، كما يوجد في العلاقة بين الخالد والفاني من جهة أخرى ؛ لأنها المصدر الحقيقي لليأس الذي يوجد. ولكي نتجنب اليأس فإنه من الضروري للذات أن تؤسس علاقة تسمح بالعنصر الفاني لكي تستمد معناها من الأبدي. وحضور الأبدي في الشخصية يعني أن الوجود الإنساني يمكن فهمه في مصطلحات متناهية في عناصرها، ولكن ينبغي أن تتأسس في الله في "قوة" أعظم من الذات، في حقيقة متعالية(١٦٢).

كما يرتبط اليأس بمعناه المسيحي بالقلق، حيث حقيقة الوجود الإنساني، حيث يذهب كيركجور لكي يصف أشكال هذا المرض، الذي يحدد ملامح الوجود الإنساني، ربما تجهل روح الإنسان هذا المرض، فالإنسان أحياناً لا يفترض أنه يستطيع أن يتخلص من نفسه، أو يصبح لا شئ. ولكنه لا يستطيع أن ينكر طبيعته الأبدية. ولذا فإن كيركجور يكتب أيضاً أننا نستطيع أن نبرهن على الأبدي داخل الإنسان من حقيقة اليأس . فلو أنه لا يوجد شئ أبدي في الإنسان، فإنه لن يستطيع أن ييأس ؛ فلكي تكون ذاتاً، لهو أعظم إنجاز بالنسبة للإنسان. في الوقت نفسه هناك الأبدية التي يسعى إليها، والتي تكون فيها سعادته في اليأس الروحي. في الوقت الذي كان فيه عصر كيركجور يجهل هذه الروحانية، وهذه الفردية الدينية. وهذا بالنسبة لكيركجور ضياع في مأساة الوجود الإنساني (١٦٣).

فالرجل اليائس يحتاج بيأسه إلى أن يكون ذاته، ومن ثم فإن لديه القدرة على أن يختار ؛ فلكي يكون ذاتاً كما يريد فعليه أن يصنع سعادته وبهجته. وهكذا يكون اليأس هو هذا المرض في الذات، ويكون المرض حتى الموت. إن الإنسان اليائس يكون فانياً، مائتاً بالمرض. وهذا المعنى يختلف تماماً عما يريد أن يكونه. ففي اليأس يصيب المرض الجزء الأكثر نبلاً وشرفاً ألا وهو الذات والروح. وبالتالي لا يستطيع الإنسان أن يموت.

فالموت في هذه الحالة ليس الوجه الأخير للمرض، ولكنه مصدر عذاب لكونه غير قادر على أن يموت. هذه هي حقيقة اليأس. وعلى الإنسان الانتباه، في اليأس، بألا يخسر ذاته (نفسه) بأن يبتغي الأبدية. ويدرك تمام الإدراك أن اليأس مصدر عذاب، وأنه سيظل لا يستطيع أن يتخلص من ذاته "نفسه"، وأن الأبدية هي أن يسعى في أن يمتلك ذاتاً أو يكون ذاتاً، فهذا هو الامتياز الأعظم للإنسان، في الوقت نفسه فإن الأبدية تناديه (١٦٤).

وبما أن اليأس مرض يصيب الروح، فالنتيجة أنه لا أحد في العالم المسيحي لا يكون في يأس، : "فلا يكون مسيحياً حقاً لو لم يكن في يأس " هكذا يقول كيركجور. سوف تبدو هذه الوجهة من النظر على أنها مفارقة ومغالاة مظلمة كئيبة لرؤية اليأس. لكنها على العكس من ذلك إنها ليست ضعفاً أو حزناً، بل على العكس إنها نهوض ورقي لما يبتغيه الإنسان لنفسه من منظور أرقى وأعلى ألاوهو أن يكون روحاً. وهذا ليس مفارقة إنه فهم أساسي بصورة متسقة تستحوذ على المشاعر، ومن ثم فإنه ليس مغالاة. ولذا فإنه من وجهة النظر السطحية لليأس هي ما يحتويه من المظهر الخارجي، ومن ثم فإنها ليست رؤية على الإطلاق، ففي اليأس، على الإنسان أن يعرف بنفسه أفضل من أي شخص آخر ما إذا كان في حالة يأس أم لا. إنه ليس استثناء نادراً أن يكون الشخص في يأس، بل إن الاستثناء النادر هو ألا يكون الشخص في يأس. ويطرح كيركجور فكرة اليأس تحت عنوان (عالمية المرض) قائلاً : " بدون فهم للروح يكون مستحيلاً أن نفهم اليأس. ولذا فإنه مع طبيب الأرواح الذي يعالج اليأس، فإنه يعرف كيف يكون اليأس، وكيف تكون حالة الإنسان اليائس. فليس كل من يقول إنه يائس يكون كذلك، فربما يختلط الأمر مع أنواع الاكتئاب المؤقت أوالحزن أو الإخفاق.. إلخ الذي يمر به دون أن يصل لنقطة اليأس. ولكن حذق الطبيب في أنه يدرك جيداً الفرق بين هذا الاكتئاب أو الحزن.. إلخ، وبين حقيقة اليأس "(١٦٥).

إن اليأس جدلي، فمن ناحية ما هو شائع يسمى مرضاً، وهو مرض لما يسمى بالروح. وهذه الكيفية الجدلية ترينا أنه ربما كان الإنسان في يأس في كل حياته السابقة، لكن اليأس ظاهرة الروح ترتبط بالأبدي. وبناء على ذلك فإن لديه شيئاً أبدياً في جدله. إن اليأس يذهب بعيداً في جدله أكثر من المرض، بل إن كل علاماته جدلية، وربما كان في حالة هدوء وسكينة وربما تعني هذه الحالة من الهدوء والسكينة أن تكون يأساً، وربما تعني أن الشخص قد تخطى اليأس وفاز بالسلام. من هذا المنظور الجدلي فإن اليأس لا يشبه المرض الجسمي. هذه النقطة في الحقيقة تحوي خلفيتها في الروح، فلو أن شخصاً يتحدث عن اليأس، فعليه أن يدرك الإنسان كروح. في علاقة مع المرض نحن نتحدث عن أزمة، وليس

عن علاقة بالصحة. لأن الصحة الجسمية تكون خاصة بالزمن الحاضر والجدل هنا يتمثل في أننا نتحدث عن شخص في أزمة، لكن روحياً، تكون الصحة في الروح. ولو لم يعد الإنسان روحاً فإنه في هذه الحالة لن نستطيع أن نتحدث عن اليأس(١٦٦).

إن الإنسان مركب من روح وجسم، ولكن قد يكون الشخص على غير وعي لكون الحقيقة تتشخص في الروح، فهو يرى أن الأكثر جمالاً وجدارة قد يكون في قوة الشباب أو الأنوثة الطاغية، ولكن السعادة الحقة هي التحكم في الأعمق، في الجزء الأكثر داخلية فينا، في الاستبطان والتعمق في الداخل، في الأعماق الخفية للسعادة، هناك يقطن القلق والخوف الذي يكون يأساً، ومع كل هذا ينبغي أن يكون سعيداً لكي يسمح بأن يظل كل هذا من أجل الأعز والأغلى، والأكثر سحراً وجاذبية ألا وهو دار المقام، اللامتناهي الذي هو الأكثر جمالاً وحباً. حيث السلام الداخلي والانسجام والبهجة والسعادة التي مستقرها القلب. وبناءً على ذلك فإن اليأس ليس شيئاً نادراً، على العكس، إنه عالمي تماماً (١٦٧).

من وجهة النظر العادية فإن الشخص يكون بعيداً، كل البعد، عن حقيقة أن كل شخص لا يشعر باليأس يقول إنه يكون. فعلى الشخص أن يكون مشبوب العاطفة ليقترب بخطى ديالكتيكية نحو الشفاء نحو كينونات واعية بأنها كيانات روحية. وبهذا يرجع الأمن والاطمئنان للحياة. والذي يكون بدقة يأساً. فهؤلاء الذين في يأس يملكون طبيعة عميقة للغاية. ذلك أنه ينبغي عليهم أن يصبحوا واعين لأنفسهم كروح وسط تغير الحياة القوي وتقلبها المخيف وخداعها المزيف المخيف وهنا يكون الإنسان متحرراً حقاً من اليأس. يقول كيركجور : " ولتسأل نفسك إذن : هل تعرف الأبدية أم لا؟ إنها تعرفك بقدر ما تعرفها. إنها تضعك تحت عباءة نفسك في يأس " (١٦٨).

كل يأس لا شك واعٍ، والوعي يكون وعياً بالذات، ومن ثم فإن مزيداً من الوعي مزيداً من الذات، مزيداً من الوعي مزيداً من الإرادة، مزيداً من الإرادة، مزيداً من الذات. فالإنسان الذي ليست لديه إرادة على الإطلاق لن تكون له ذات، ومزيد من الإرادة التي يمتلكها، مزيد من الوعي بالذات الذي يمتلكه أيضاً. إن الذات هي التركيب الواعي للامتناهي والمتناهي والذي مهمته أن يصبح ذاته، وما إذا كان يستطيع أن يشكل بطريقة ما علاقة بالله، ولذا فإن كل وجود إنساني يريد أن يصبح لا متناهياً يكون يائساً، فالذات تتحرر من اليأس عندما تمتلك اليأس، أو بالأحرى عندما تمتلك الوعي باليأس، إن خلفيتها متعلقة بالله وفي الله. لذا فإن الإنسان يخسر نفسه عندما ينصهر في حشد الجماهير، حيث القطيع، وذلك بالانشغال بالأمور الدنيوية، فهو لا يجرؤ أن يكون نفسه، ولا أن يغامر ليكون نفسه. فالأأمن والأسهل أن يكون مثل الآخرين، فيصبح، من ثم، محاكياً للحشد، أو

لا شئ في هذا الحشد. وبهذه الطريقة يخسر ذاته. ليس هذا هو اليأس المطلوب. فعلى الإنسان أن يقدمِ على المغامرة، على ما هو مفزعِ ومروع، حتى لا يكون سهلاً أن يخسر ما يكون صعباً أن يخسره. حتى لا يكون عدماً. يقول كيركجور : " إنني أسعى نحو تحقيقِ ذات واحدة، حتى لو غامرت وأخطأت المرمى وكبوت وأخفقت وقصرت عن الفهم حسناً، فإن الحياة ستساعدني بعقابها. لكن، لو أنني لم أغامر على الإطلاق منِ سيساعدني إذن ؟ وعلاوة على ذلك، فإن عليك أن تغامر بالمعنى الأرقى لتصبح واعياً بذاتك. لقد فزت بكل المميزات الدنيوية... وخسرت نفسك ! واحسرتاه " [١٦٩].

الإيمان والأمل عند مارسيل :

يرتبط الإيمان عند مارسيل بمعانٍ عدة ألا وهي : الحب، الأمل الوفاء والإخلاص، ولكن كيف يتجسد ذلك في علاقته بالآخرٍ ؟ فالإجابة كالتالي :

إن الأنا من حيث هو شعور بالذات لا يوجد إلا من حيث إنه يعامل ذاته بوصفه من أجل الغير. وإنني لا أملك إدراك نفسي كموجود إلا من حيث إني أدرك نفسي أنني لست الآخرين، أي أني غيرهم، والغير من حيث منسوباً إلى الأنا. ويؤكد مارسيل هذا المعنى مراراً وهو " أنني كشخص أؤكد نفسي بالقدر الذي به هذا الاعتقاد ينحو إلى تشكيل سلوكي". وهذا يقوم على أساس أن الوجود هو علاقة، أو حضور خلاق يجمع بين الأنا والأنت. ويتجلى هذا في معنى الحب.وحب المرء لإخوانه هو في الوقت نفسه رجاء فيهم، فالإخاء والرجاء متواكبان. إن الرجاء في الغير معناه أن يتجاوز المرء عما في سلوكهم من باعث على النفور أو اليأس [١٧٠].

إنه بالحب يتحول المِلْك إلى الوجود ويكون حينذاك تعبيراً حياً عن الواقع الذي أكونه. فالحب في جوهره إخضاع الذات لحقيقة أسمى من حيث انقطاع للتوتر الذي يربط الواحد بالآخر. هذا هو المعطى الأنطولوجي الجوهري، فالإنسان لا يستطيع أن يفسر نفسه لنفسه إلا إذا انفتح على علو. ويقترح مارسيل في كتابه " الإنسان الجوال" إقامة فينومينولوجيا و"ميتافيزيقا" للأمل في صورة إجمالية[١٧١].

هناك العديد من الأشياء قد صنعت بُعداً للحقيقة يكشف عن خبرة الأنت The Thou يمكن تطبيقها بتساوٍ بطبيعة الحب. وفي مقاربات مارسيل فإن مكانة أي خبرة تنفتح أو تفتحنا على شئ آخرٍ يمكن أن يسمى حباً، حتى النهاية فإنه ربما لا تقول فقط إن الاتصال يوجد في الحب، لكن الاتصال هو الحب. إننا لا نستطيع أن نخفق في أن نرى أن التفاعل بين الذوات intersubjectivity، والذي يتزايد كدليل أقوى يكون حجر الزاوية في الأنطولوجيا العينية، يكون لا شئ سوى البهجة نفسها. ومن ثم فإن المحبة تنفتح على

اللامتناهي، تجعل الأنا أنت في علاقة متحدة لا تجعل الحب يؤسس الذات فقط، لكنه يخلق هذه الذات، فالحب يخلق المحبوب، هذا أولاً. والآخر يوجد في تواصل خلاق معي [١٧٢].

إن الحب لا يقف فقط عند حد الآخر، بل إنه تعريف متعال، يعلو فوق الأشياء. إنه يعنون نفسه فقط في الأبدي Eternal، ويحمل المحبوب فوق العالم.، لكي تحب موجوداً تقول له : " أنت على الأقل لا تموت بينما كل الأشياء الأخرى تموت، إنه المحبوب الذي نفهمه على أنه وجود أصيل، وما نستطيع أن نؤكده أكثر هو ديمومته، إنه المطلق، إنه الله، ولكي تحب مخلوقاً يؤكد مارسيل، أنك تحبه في الله. فقط في المطلق يكون الوعد بالأبدية بحيث يكون الحب لا مشروطاً. وهذا لا يحتاج استدلالاً أو استنباطاً. إن هذه الذات لا يعتريها الموت من خلال حبي إنني أفهمك كمشارك في حضور لا يخفق. والأكثر أني أحبك، والأكثر تأكيداً أنني في أبديتك، حيث ينمو بداخلي ويتزايد حب حقيقي أصيل، والأعمق من ذلك ثقتي في العقيدة في الموجود الذي يوجدني، وما من حب يضاهي حب الله، إنه الحضور الذي يكمن فيه الحب فلا أسأل عن حب مخلوق، وأنا في حضرة الخالق. وهذا أمر متصل بالعقيدة؛ لأنه حب لا معقول، إنه الحب الذي لا يكون ضد الموت،الحب الذي يجعلنا ننفتح على أمنية ذاتية للخلود، ومن ثم فإنه ينقلنا من التأمل الأول إلى التأمل الثاني[١٧٣].

والأمل في نظره فلسفة حقيقية هي فلسفة التقدم والفعل وهو التركيب الطبيعي للمصير الإنساني. وهو سلوك معقد ينحصر بالنسبة للإنسان في التعرف على العقبات التي يصطدم بها فعله ووضعها في مكانها الصحيح،و قبولها للتغلب عليها، ولكن بواسطة استخدامها كوسائل متتابعة لتحقيق نفسه وتوكيد شخصيته عن طريق ذات المعارضة التي تكونها هذه العقبات. فالأمل يبدو على هذا النحو بمثابة الوسيلة التي تُستغل لخير الناس ما ينبغي أن يفضي به إلى اليأس. إنه التصميم الدائم على الامتناع عند التسليم، وعلى بذل المجهود الذي يجب أن يؤدي، عبر كل العقبات التي نتغلب عليها ونتخطاها، إلى نهاية الشوط. والأمل بمعنى ما هو المقدرة على الإقدام دون انقطاع على شوط جديد، ومرحلة جديدة[١٧٤].

لو اجتمعت كل المقاربات العينية للسر الأنطولوجي، فسوف يكون الأمل هو الأكثر غموضاً من بينهم في إعلان مرجعيته للعلو. فمع الوفاء والحب يكون المتعالي مكوناً أساسياً، ولكن يحسن بنا أن نبدأ بالأمل، والذي يظل في واقع الكائن المبدع. ومن ثم فإن اليأس مرفوض، وبحيث تظل لدينا الأمنيات بأننا سوف نكون أفضل، وفي هذا يؤكد مارسيل على الإرادة، ومن ثم فإن مصير الفرد محدد بما يمكن أن يكون عليه، وبما

يستطيع أن يفعله. ففي الأمل يكون الروح المصدر الذي يقف وراء العالم المرئي. إنه بصفة جوهرية القوة الخلاقة مع الروح الذي يشعر بأنه مقتنع بتلك القوة. والأمل ليس ضد الآخر بل هو مشاركة ومناصفة مع الآخر.وبهذا يتحقق التواصل. إن الذات في الأمل تكون في حاجة للآخرين، وأملها بكل إخلاص هو أمل للكل. الشكل الأصيل للأمل، وفقاً لمارسيل إنني آمل فيك من أجلنا جميعاً". إن الأمل بالنسبة لمارسيل هو حضور خلاق. وما هو خفي ومن ثم ينبغي أن يصبح بيناً أن الأمل هو أمل في الخلاص(١٧٥).

وفي هذه العلاقة التي يوضح لنا فيها مارسيل التضمن الأنطولوجي للوفاء والذي يخدم منهجه الفلسفى، لكي نفهم بالتدريج العلاقة بين الذوات والتي تسعى للعلو. فأنا من خلال الوفاء أتعالى بصيرورتي وكينونتي وأحقق وجودي. ولكن هذا يجعلني أقول إن الذات التي يكشف عنها الوفاء هي تلك الذات التي يخلقها. إنه "وفاء خلاق" Creatie Fidelity بمعنى أن الوفاء يخلق الذات. إنني أخلق ذاتي في حضور الآخر. ويوضح مارسيل كيف أن الإخلاص هو الاستمرار الفعال للحضور (١٧٦).

والآن يأتي الدور الميتافيزيقي للإخلاص. فالوفاء يكشف عن تفرد وجودي ويكشف عن وجه حقيقي لكينونتي. إن حقيقة الوفاء في الوقت ذاته هي حقيقة الحرية. الذات التي توجد من خلال الوفاء ذات حرة. الذات التي توجد من خلال الوفاء اكتشاف خلاق وليست حقيقة أوتوماتيكية. الوفاء يخلقني، يخلق المعنى الحاضر لي، لما كان الوعي الذاتي الكامل لا يستطيع إنكار الدعوة الأساسية التي تعطي معنى للوفاء إلى أقصى مدى. إنها تجعله يدرك ببساطة ما يسمى عقيدة، الوفاء للوجود، نستطيع أن نطلق عليه الوفاء لله. الذي هو حضور للأنت المطلق المتعالي الذي أشارك فيه(١٧٧).

إن المحرك في سلوك الوفاء هو إقبال معين على الحياة، وحماس معين يأبى الإذعان، ويؤمن دائماً بأنه من الممكن استيعاب الأحداث. وهذا يقتضي من الوجهة الميتافيزيقية، نوعاً من " البرهان على وجود المتعالي "يشبه البرهان الديكارتي بفكرة "الكامل" فنحن نأمل في شخص ما، في شئ ما، بل نأمل في الحياة، وفي مجموع الأشياء والأحداث. وعلى ذلك فإننا نؤكد بواسطة الأمل أن للوجود مبدأ ً خفياً. فبقدر ما يناضل الإنسان يوجد معنى للكون، خاصة وأن هناك غائية نشارك فيها، وبفضلها ينبغي أن يتحقق مصير الإنسان. يقول مارسيل : " فالأمل إذن هو تأهب نفس مرتبطة ارتباطاً صميماً في تجربة المشاركة لإنجاز فعل متعالٍ في مضادة الإرادة والمعرفة، فعل تؤكد بواسطته ذلك البقاء الحيوي الذي تقدم له هذه التجربة الضمان والبشائر في آن واحد ".

ومن ثم يتضح هنا معنى المعطيات الروحية الحقة للوفاء والأمل والحب (١٧٨). ولعل كل هذه المعاني تحمل التفاؤل الذي يقصد إليه مارسيل.

مفهوم الموت بين الأبدية والأخلاقية:

إنك إذا أردت تعريف الذات تعريفاً أخلاقياً، فإنك سوف تدرك في الوقت نفسه أنك لا تكون "ذاتاً" إلا إذا قصدت تحقيق إرادة الله. فلا تتحقق هذه الذات الفردية وتشعر بتفردها إلا إذا كان أسلوبك في تحقيق المهمة الإلهية فريداً. بالتالي تبدأ في هذه الحالة القيام بعمل لا ينتهي إلا في الأبدية. ندرك حين نمارسه أن كل ما يتلقاه من الخارج أو يقدمه له الآخرون يحقق فرصة لبناء ذاتيتك وتحقيق معناها. ليست ذاتك وحدها إلا عدماً. لا تدرك لمحة عن قدرك ومصيرك إلا من خلال تعاونك مع الآخرين وقيامك بخدمة الله. وبذلك تتأسس الذات الأخلاقية والتي تتمتع بالحرية الأخلاقية في ضوء علاقتها بالإرادة الإلهية (١٧٩).

إن النظرة المسيحية هو أن الله في الزمان (يسوع المسيح) هو معظم بني الإنسان، وأن الإيمان هو وسيلة المعرفة، وأن المعرفة تأتي من خلال الشعور بالخطيئة، وأن حياة الإنسان يمكن أن تتغير في لحظة اتخاذ قرار. فالناس ينقسمون إلى ثلاث مجموعات، تبعاً للقيم التي يتمسكون بها : رجال الحواس وينشدون الاستمتاع بالملذات، ورجال الأخلاق، ويعيشون من أجل الواجب، وينخذون التزامات لكي يلتزموا بأدائها، ورجال الدين الذين يعيشون من أجل طاعة الله. وقد شعر كيركجور بأن الديانة المسيحية تتطلب توجيهاً مختلفاً عن ذلك الذي يميز الرجل الأخلاقي. ولم يكن كيركجور يعتقد أن تصور المسيحية للخطيئة يمكن أن يفسر بأن يقال : ارتكاب الخطيئة هو كسر قاعدة أخلاقية. إن الخطيئة ليست انتهاكاً لقاعدة، بل هي انتهاك لشخص الله (١٨٠).

إن المفكر الذاتي مفكر ملتزم بنشأته، يلتزم بفهم الحقيقة، الحقيقة التي هي نفسه، من حيث هي كيفية وجوده، وهو يسعى لفهم نفسه، لا على أنه تجريد بل على أنه ذات موجودة ملتزمة التزاماً أخلاقياً. والأفراد وحدهم هم المهمون، والوجود ذو طابع فردي. والفرد الوجودي واحد في عملية الصيرورة، ولما كان الموت بالمرصاد فإن لكل اختيار قيمة لا متناهية، وكل لحظة فرصة فريدة للعمل الحاسم، وكل فرد ينجز وجوده من خلال القرار. والمفكر في تطوره، يمكن أن يمر خلال المدرج الحسي " الذي فيه يجرب ولا يلتزم ذاتياً "، والمدرج الأخلاقي " الذي فيه يفعل بتصميم ويلزم نفسه، حتى المدرج الديني " الذي فيه يقر بخطيئته ويلزم نفسه بالله ". ف "جوهانز كليماكوس " الاسم المستعار

لكيركجور في (شذرات فلسفية) يستخدم المنهج السقراطي ليستنبط من القارئ الإقرار بأن الحقيقة هي الذاتية [١٨١].

فالذات تحقق فرديتها عن طريق علاقتها بالله، ولكنها تحيا في الله بوصفها فرداً وتعبيراً فريداً عن الهدف الإلهي. كما أنها وفقاً لطبيعتها الفردية كائناً مستقلاً وإرادة حرة، وهي لا تستمد فرديتها وتفرد حياتها إلا من ذاتها. فالاستقلال الذي ترغبه الذات استقلال في الوعي. إن الذات المتناهية تبحث عن الله المطلق في فعلها الأخلاقي. حيث يرى "جوزيا رويس" أن كل حياة تسعى لله والقاعدة هي أن إرادتك ترشدك لأن تصبح أكثر اقتراباً من الوحدة مع الإلهي، ومن الوعي بوحدة إرادتك مع الله أو المطلق [١٨٢].

فإذا كان تفسير جوزيا رويس صحيحاً في تفسير طبيعة الحياة الإلهية، فهو من وجهة نظره الشخصية يبدأ في وضع نظرية حول المكانة العامة للشخصية ولقيمتها في العالم. يرى رويس أن الشخصية مقولة أخلاقية. فإذا نظرنا للشخص ككائن أخلاقي نجد حياته تسعى للحصول على الكمال عن طريق أفعالها الزمنية في حين إذا نظرنا لهذه الحياة نفسها من الناحية الأبدية نجدها تحصل على كمالها بالمعرفة الحاضرة لكل أفعالها الزمنية. فالشخص كائن واعٍ. ووفقاً لرويس، فإن الله شخصي، إذا نظرنا لحياته من الناحية الزمنية تعد كلها عالماً كاملاً من الوعي، مادام هذا الوعي بالعالم ينتقل في النظام الزمني من لحظة لأخرى، ومن فعل لآخر، ومن خبرة لأخرى، ومن مرحلة لأخرى. وإذا نظرنا لحياته من الناحية الأبدية تمثل الكل اللامتناهي الذي يشكل كل العمليات الزمنية اللامتناهية ويدركها كلها باعتبارها حياة وحدة الله ذاتها [١٨٣].

يكون لهذه الذات جانباها الزمني والأبدي. إذا نظرنا لها زمنياً تعبر عن شئ يحدث. نراها كما يراها الله تتباين مع كل لحظة أخرى من لحظات الكون. لا يمكن أن تحتل أية ذات أخرى مكانها أو أن تعبر عن شئ آخر غير ذاتها أو تتكرر محتوياتها مرة أخرى في أي زمان ومكان، أما إذا نظرنا إليها من الناحية الأبدية فيكون لها تعبيرها الكامل والفريد عن كل معناها في حياة الله كلها. ولما كانت هذه الذات واعية بعلاقتها الحقيقية بالله، فإنها تصلي دائماً من أجل قدوم مملكة السماء. وتتم الاستجابة لهذه الصلاة في الكل الأبدي للحياة الإلهية. لا يقلل وجودها الزمني من قيمتها الأبدية. ويعني ذلك أنه حين يتم النظر إليك كذات فردية، تعمل لتحقيق مهمة حياتك على هذه الأرض، لن تعاني طويلاً حتى تقترب من الله. إذ تحيا حياتك الزمنية في الله وتكون قريباً منه في كل مسعى. يحمل كل فعل من أفعالك معنى يجاوز معناه في صورتك الإنسانية الحاضرة. ويتحقق هذا المعنى في الله باعتباره الفعل الزمني الذي يعبر به الله عن حياته الأبدية. لذلك تتم رؤية الذات

الإنسانية بوصفها ذاتاً تسعى للوحدة مع الله من خلال سلسلة متعاقبة من الأفعال الزمنية التي تحقق أهدافها(١٨٤).

إن نفس الاعتبارات التي تفرض اتحاد كل لحظة عابرة مع كل الحياة الإلهية، تفرض أيضاً المهمة الفردية التي تعني خدمة الله في سلسلة لا متناهية من الأفعال لا تستطيع أن ترتبط بالحياة الإلهية، إلا إذا كانت الذات الواعية ذاتاً خالدة، وهكذا نصل لمفهومنا عن الخلود الخلود الإنساني. إن معرفة أن إرادتي تحقق تعبيرها الفريد في حياتي التي تختلف عن حيوات الآخرين، تكون من تلقاء ذاتها معرفة واعية وفردية. لذلك تحقق ذاتي شعورها بحقيقتها وتفردها، وتعرف حقيقة وجودها حين تتحد بالله في العالم الأبدي. يترتب على ذلك أن كل ذات تكسب في العالم الأبدي وعياً بمعناها الفردي من رؤيتها لوحدة هذا المعنى الفردي الفريد متوحداً مع كل حياة الله. وشعورها أنها تساهم في تحقيق إرادة هذا الكل الإلهي. وإذا كانت فرديتنا غامضة في عالمنا الفاني أو مستعصية على الفهم فإننا ندرك معناها الحقيقي في العالم الأبدي. نصبح في الله على وعي بوجودنا بسبب وعينا بكيفية تحقق إرادتنا من خلال الوحدة معه، وبكيفية تحقق إرادته من خلال مشاركتنا الفريدة في الكل. تقول الإرادة الفردية المحدودة " لن أرضى إلا بالوحدة معه" ولا تتحقق وحدتنا مع الله إلا في العالم الأبدي(١٨٥).

ترتبط ظاهرة الموت إذن بالوعي واليأس والمركب منهما ألا وهو الأبدية. ومن هنا فإن المرحلة الدينية عند كيركجور ترتبط بالدعوة إلى الذاتية العميقة، والنداء لعبادة الله الخفي، إن حقيقة المرحلة الدينية هي الألم والذاتية ؛ حيث تقتصر الحياة الصميمة مع المسيح. ويبقى اليأس دوماً هو درب الوصول إلى الدين الصحيح. ولكن المسيحي المتألم مع المسيح سينتهي بأن يقبل مرارة الصليب التي لا يسبر غورها. إن موضوع الإيمان لا يمكن إذن أن يكون إلا الواقع الوجودي لله. أي واقع الله في الوجود بوصفه فرداً : أى أن الله قد وجد وجوداً إنسانياً فردياً. وذلك هو جوهر المسيحية (١٨٦).

إن حب الذات يتضمن مفارقة حب الآخر، فنحن عندما نفتقر ذلك الآخر، إنما يتضمن ذلك حبنا لذاتنا، وحب الذات هو في الوقت نفسه الخلفية التي يتوقف عليها كل حب، ومن هنا يصنع الموجود الإنساني معياراً للحقيقة (١٨٧)، وهذا ما يذكرنا بمارسيل في حديثة عن علاقة الأنا بالآخر في إطار فكرته الجوهرية عن المحبة.

ولكن ما الذي يظل مجهولاً متصادماً مع الفهم في عاطفته المفارقة ؟ وما الذي يقلق الإنسان في معرفته لذاته؟ إنه بالطبع ليس موجوداً إنسانياً، لكن دعنا نسمي هذا المجهول الإله. إنه يتبدى بصعوبة للفهم خاصة عندما نحتاج إلى أن نبرهن على أن هذا المجهول

يوجد. ولكي يعرف الموجود الإنساني شيئاً عن هذا المجهول فإنه ينبغي عليه أولاً أن يعرف أنه مختلف عنه اختلافاً مطلقاً. ولكن ما الذي يفتقر إليه الموجود الإنساني ؟ إنه بوصفه فرداً مشخصاً عينياً. إن ذلك الذي يفتقر إليه هو الوعي بالخطيئة. إن حب الذات معاناة وألم. وإن موضوع الحب هو أن يدرب الإنسان نفسه على تعذيب نفسه وبذا يكون مصدر تعذيب نفسه لنفسه. حتى أن نجاحه يكون دائماً معاناة مثلما عانى المسيح في صلبه، ففهم هذا الأمر إذن يتعلق بالمفارقة (١٨٨). إذن معيار حب الذات أو بالأحرى حب الحقيقة هو الإيمان بالمفارقة.

الإيمان وتحقيق الذات الإنسانية عند كيركجور :

إن ظاهرة الموت التي تثير اهتمامنا تتمثل في النهاية التي تحطم كل أنماط المساعي الفردية التي نعرفها ونهزمها.

كيف يكون لمثل هذه الظاهرة أو هذا الموت مكاناً في كل الوجود؟

وكيف يكون الوعي بالموت وعياً بتحقيق الذات الإنسانية ؟

إن الهدف الذي يمكن أن يتحقق بالقضاء على مثل هذه الحياة وإنهائها يعد هدفاً معروفاً في العالم الأبدي باعتباره شاملاً للهدف نفسه الذي توقف تحققه بسبب الموت الزمني. لذلك دائماً ما تكون عملية حرمان الهدف من التحقق متضمنة في تحقيق الهدف الأوسع منه، وجزءاً منه ومتكاملة معه. تعد إمكانية حدوث الموت على تجاوز الموت، والتعالي فوقه من خلال نمط من الحياة يكون أكثر وعياً وثراءً من نمط الحياة التي يقضي الموت عليها ويمنعها من تحقيق هدفها. تعد هذه الحياة الغنية والثرية من حيث المعنى، إن لم تكن من حيث التعاقب الزمني، مكملة للحياة التي عطلها الموت أو منع استمرارها. بمعنى آخر حين تتوقف العملية الواعية عن التعبير عن معناها كاملاً، ويتم التخلي عنها وعن هدفها الذي لم يتحقق بعد، تصبح لدينا واقعة الموت التي يتم التعبير عن وجودها بالسلب. ويكون معنى هذه الحياة الثانية استمراراً لمعنى الحياة المنتهية (١٨٩).

تستطيع هذه الحياة الثانية أن تقول "لم أعد أسعى لهذا الهدف الزائل". ولما كان لا يوجد في عالمنا إلا الهدف المتحقق، فإن الوعي الجديد الذي قد انتهت فيه هذه الحياة القديمة يستطيع القول : " إن توقف حياتي الماضية وانتهاءها أمر له معناه، ولابد أن يستمر هذا المعنى مع المعنى الأوسع الذي أسعى لتحقيقه. لا يمكن أن تنقضي حياتي السابقة إلا إذا أدركت حياتي الجديدة المعنى الكامن في موتها". يجب أن تكون الذات

الجديدة شاملة لمعنى الذات القديمة وقادرة على تجاوزه أو يمكن القول إن الذات القديمة والجديدة تشكلان مرحلتين من مراحل تطور حياة فرد واحد [١٩٠].

وهكذا فإن الحقيقة بوصفها ذاتية، تصبح اكتساباً داخلياً. والحقيقة إذا اكتسبت ذاتياً، هي حقيقة صادقة بالنسبة إلى نفسي. إنها حقيقة أحياها ولا ألاحظها فقط، إنها حقيقة هي أنا، فأن يوجد معناه أن يكون فرداً، فالمرء يوجد في عملية صيرورة بمواجهته لمستقبله. واهتمامه يتعلق بزمان تجربته الباطنية بالزمان كما يعيشه لا كما يعرفه بطريقة مجردة. وفي تجربة الفرد الذاتية نراه يسعى نحو المستقبل، حيث التفكير في الموت الذي يكشف له أنه إمكانية متوقعة الحدوث في أي لحظة.فإذا امتلك الموت وجودياً، فإن كل قرار يتخذ أهمية خاصة، فإنه إذا كان الموت بالمرصاد فإن كل اختيار يكون ذا قيمة لا متناهية وكل لحظة تكون فرصة فريدة للعمل الحاسم، فالموت يهم الحياة، والفرد يفهم وجوده الشخصي على أنه مهمة ومسؤولية. وعليه أن يختار من أجل ذاتيته الحقة [١٩١].

تعتمد إمكانية وجود واقعة الموت باعتبارها واقعة ميتافيزيقية في عالم تكون الوقائع فيه وقائع في وعي، وتوجد منه الأحزان والهزائم بوصفها تعبيرات جزئية عن معنى إلهي على حقيقة أكثر عمقاً تقول : " إن كل من يموت دون تحقيق معناه في العالم الأبدي كفرد حتى يرى أن معناه قد تحقق في حياة ثانية"[١٩٢] وأن يفتقر الوجود الإنساني إلى الإمكانية فذلك هو اليأس. هناك لحظة معينة في الحياة نصل فيها للأمل والإمكان. إن الشخص يفكر عامة بأن هناك عمراً محدداً، خاصة حينما يكون غنياً بالأمل والإمكان. ولكن كل هذا الأمل، وكل هذا اليأس ليس الأمل الحقيقي واليأس الحقيقي. إن الشئ الحاسم والفاصل هنا يكون من أجل الله، ومن أجل الله فقط تكون كل الأشياء ممكنة. هذا ما يكون حقيقة أبدية، فبالإيمان بأن من أجل الله تكون كل الأشياء ممكنة، هذا ما يجعل الإنسان يؤمن. وفي إيمانه يخسر عقله وفهمه لكي يكسب الله. لأن الإيمان يبدأ من حيث ينتهي العقل. كما أن الإنسان عندما يكون في خوف مروع، فإن الرعب يسقطه، ولكن اليأس في روحه يحارب، وبشدة اليأس لكي يغادر اليأس[١٩٣].

ولذا فإن الخلاص في الحديث الإنساني أكثر الأشياء استحالة على الإطلاق، لكن من أجل الله فإن كل الأشياء ممكنة ! هذه هي معركة العقيدة التي تحارب بجنون، لو أراد أحدنا أن يعبر عنها بجد. وكما يقول كيركجور : " الإمكان بالنسبة للذات مثل الأوكسجين للتنفس" ومع تزايد درجات الوعي في شدته وكثافته، يزداد اليأس أيضاً شدة وكثافة. حيث إن مزيداً من الوعي، مزيداً من شدة اليأس وكثافته. إن الإنسان في اليأس، يكون مدركاً بأن ظروفه تكون يأساً، كما أن عدم الوعي باليأس يكون مثل عدم الوعي بالخوف

المروع. وعندما ينكسر سحر الوهم، ويبدأ الوجود في أن يتداعى، من ثم يُظهر اليأس أيضاً نفسه كشئ مترسب في القاع، في قاع الروح. فإذا كان الإنسان اليائس غير واعٍ لكونه في يأس، فإنه يكون في مقارنة مع نفسه التي يكون واعياً بها، ولكنها خطوة سلبية أبعد من الحقيقة ومن الخلاص. اليأس نفسه يكون سلباً، لا وعياً بذلك السلب الجديد. لكن لكي يصل للحقيقة فإنه ينبغي على الواحد أن ينفذ عبر كل سلب ويخترقه. فالمعنى هنا ديالكتيكي : فالإنسان اليائس يظل على وعي باليأس أبعد ما يكون عن الخلاص، لكن يأسه أكثر شدة وكثافة، لكن عدم الوعي ليس معناه استبعاد اليأس، فهو أبعد ما يكون عن استبعاد اليأس، أو انتقاله إلى لا يأس بل على العكس. إنه ربما يكون الشكل الأكثر خطراً لليأس. بالوعي باليأس يحفظ الإنسان نفسه بطريقة آمنة. فالوعي باليأس يجعل الإنسان آمناً ولكن تدميره هو أن يكون ضد أن يصبح عالماً، إنه آمِن بقوة اليأس (١٩٤).

ليست هناك صورة أخرى غير تلك الصورة التي عرضنا لها تجعل الموت أمراً ممكناً في عالم أستطيع فيه أن أموت زمنياً. ولكن ذاتي الفردية الواسعة تعرف في حياتها الأبدية لماذا قد فنيت. لا قيمة لحياتي الفردية الواسعة إلا إذا كان معناها الحقيقي مكملاً لذاتي الفردية التي ماتت. ليست فرديتي الكلية إلا استمراراً لفرديتي الجزئية التي انتهت دون تحقيق هدفها. مثلما قد يفترق العاشقان ولكن الفردية الواسعة تعرف في العالم الأبدي لماذا افترقا، فحينما أموت لا يكون موتي ممكناً أو يُعد واقعة حقيقية، إلا إذا ظهرت حياة فردية واسعة في العالم الأبدي في وقت ما بعد وفاتي، تستطيع أن تقول مثلما يقول رويس : " لقد كانت هذه الحياة الفانية حياتي التي انتهت في الزمان ولم يتجسد معناها، وأستطيع أن أدرك الآن لماذا حدث ذلك وكيف، وأشعر في وحدتي مع الله بالسلام والسكينة والتحقق " (١٩٥).

إن التصور الجمالي لفقدان الروح يؤسس، بمعنى ما، معيار الحكم.. بم سيكون اليأس أو لا يكون. وربما لا يستطيع التصور الجمالي أن يُعَرِّف الوعيِ حقاً، ومن ثم يجب أن يُستخدم التعريف الديني الأخلاقي. إن اليأس بأن تكون واعياً بوجود اليأس وكينونته، وأن تكون واعياً بوجود الذات وكينونتها خاصة فيما يتعلق بما هو أبدي. إن اليأس الذي لا تريد فيه أن تكون ذاتاً هو يأس الضعف. وهو بالفعل يحوي انعكاساً للشكل الثاني ألا وهو اليأس في إرادة اليأس بأن تكون ذاتاً،وذلك هو يأس القوة، فليس هناك يأس بدون تحدٍ. إن الذي ليس له ذات، أو أن ذاته لم تعد بعد، يعيش بمعونة خارجية من الآخرين، يعيش مثله مثل أي شخص مسيحي في العالم المسيحي، يذهب للكنيسة كل أحد، يسمع، ويفهم الواعظ، ولم يصل إلى ذاته، فهذا النمط من اليأس لا يريد أن يكون ذاتاً ما.

فاليأس في عدم إرادة أن تكون ذاتاً، أو أقل من كل ذلك، اليأس في إرادة أن تكون شخصاً آخر أو مثل شخص آخر. ولكن اليأس الحقيقي في إرادة أن تكون ذاتك [١٩٦].

هذا هو الفرق بين من لا يريد أن يصبح ذاتاً فإنه ييأس، ويأسه يكون في ذلك الضعف، فهو مستسلم، مذعن، سلبي، على العكس من اليأس في تأكيد الذات، لكن بتأمل الذات التي يمتلكها، كي يدافع عنها، فهو يبذل جهداً، علاوة على أنه يدرك أن ذلك الشئ الذي يطلق سراح الذات هو عمل ممتاز وجاد وفوق كل شئ فإن هناك الكثير ربما يخسره بدون خسران الذات، كما أنه ربما يكون هناك شئ أبدي في الذات، حيث الذات اللامتناهية. وهذا ينتقل بعيداً بصورة كاملة للاتجاه للداخل حيث الطريق الذي ينبغي أن يتبعه لكي يصبح ذاتاً حقة. مع الاتجاه نحو الواقع، الحياة الفعالة، والحياة الواقعية [١٩٧].

إن خاصة الإنسان هي أن يضطر إلى وضع اختيار حر. وأنا لا أختاره في حرية إلا حين أرى أنني لا أستطيع إلا أن أختاره، وذلك مثلاً في لحظة الموت التي يتجه فيها الاختيار إلى الضروري الوحيد. إن معناه أن "الأنا" لابد لها أن تختار بصورة مطلقة، ولا تختار ذاتها طبقاً لما فيها من اللاتناهي والخلود. ولهذا يجب أن نقول إنه ليس هناك وجود حقيقي إلا الوجود " أمام الله" أي الوجود الذي يرتبط بالمتعالي والمطلق. وهنا يعود كيركجور على صورة جديدة إلى الموضوع الرئيس عند القديس أوغسطين حين يقول : " إن الله أشد عمقاً في داخلي، وأعلى مما هو عالٍ فيَّ، إقرأ في نفسك فهناك تسكن الحقيقة " إن أشياء العالم كله ليست أكثر من علاقة في نظري، ووظيفتها هي أن تكشف لي ذاتي، عن طريق المحنة والقلق واليأس التي يبعثها في روحي تنوع تلك الأشياء، وأن تكشف لي في أعماق ذاتي، بأن تردني إلى نفسي عن ذلك المطلق الذي لا أكون بدونه [١٩٨].

إن اليأس إمكانية الخلاص. فاليأس يُعقد فوق كل مثال، لكن مزيداً من اليأس يصبح روحياً، ومزيداً من الاستبطان نحو الداخل يصبح مميزاً للذات للحفاظ على اليأس في صورته الروحية ليكون واحداً من الوسائل الآمنة، لتأكيد ذاتٍ ما في امتلاك الحقيقة الداخلية حيث الذات اليائسة كشئ متواصل يرغب في أن يكون ذاته. لكن هذه الذات الحقيقية تكتسب كيفية جديدة لحقيقة أن الذات،مباشرة، في كنف الله. هذه الذات لا تزال محض ذات إنسانية، ولكنها لا تقل عما أسماه كيركجور وثبة وأمل ورجاء، إنها الذات الدينية، الذات مباشرة في كنف الله. وهو ما يكون حقيقة لا متناهية [١٩٩].

الذات وجهاً لوجه مع المسيح، تكون ذاتاً مستترة، كامنة، في ذلك التسليم الهائل لله، مستترة بواسطة التأكيد الذي تسقط فيه من أجل الحقيقة بأن الله أيضاً في حاجة إلى هذه الذات يدع نفسه ليولد، يصبح رجلاً يعاني، يموت، كما قيل سابقاً، "إنه التصور الأكثر لله،

للذات"، ولذا فإنه هنا حقاً بصدد التصور الأكثر للمسيح، الأكثر للذات في قياسها بالمسيح في جنب الله، يشهد على الحقيقة الهائلة لا متلاك الذات، من أجل الحقيقة العظمى في المسيح بأن يكون الله هدفاً مطلقاً[٢٠٠]. ولذا فقد أكد كيركجور أنه ما من أحد من رجال الدين، الذين تحدث عنهم، يملك سلطة مطلقة على أن يكون شاهداً على الحقيقة، ولذا فقد كان كتابه (المرض حتى الموت) يتضمن خطاباً تنويرياً ؛ ليوضح مباشرة وبقدر الإمكان ما المسيحية، علماً بأن مؤلفات كيركجور بما فيها (مفهوم الخوف)، و (وإما... أو) و (التكرار) و(خوف ورعدة)... في هذه الكتب لم يكتفِ كيركجور بتشخيص الداء، بل إنه أيضاً كان يصف العلاج الذي يكمن في الدين وهو مايحتاج إليه الإنسان. إن وصف العلاج من أجل التداوي من هذا المرض الذي يصيب الذات، وإن الطريقة الصحيحة للتداوي هي أن نجتث المرض من جذوره، بذا تكون الذات ذاتاً فيما يخصها وترغب في أن تكون ذاتها طواعية. وهذا يكون دافعاً في قوتها المكونة لها. وهذا ما يؤكد كيركجور مؤكداً تجديد العقيدة والحرص على تعريفها[٢٠١].

هذه الآن هي الأنا امام المسيح، وهي بالرغم من ذلك أنا لا تريد، وهي في حالة يأس، أن تكون ذاتها، أو أنها تريد ذلك على نحو سئ. ذلك أن القنوط من غفران الخطيئة يرجع في الواقع إلى صيغة من صيغ اليأس، اليأس الضعف أو اليأس التحدي : ضعف مفضوح يرفض الإيمان، ولكن الأمر لما لم يبقَ هنا مجرد أن يكون المرء ذاته، بل أن يظهر على أنه مخطئ، أي على صعيد نقصه، فإن الضعف والتحدي هما تماماً ضد واقعهما المألوف. فمن أن يكون ضعف اليأس عزوفاً عن أن يكون ذاته : وهذا الموقف يكشف هنا، على العكس، عن التحدي، مادام من التحدي رفض اعتراف المرء بما هو عليه، خاطئ، ومن ثم، رفض غفران خطيئاته. ومن المألوف، بالمقابل، أن من التحدي اليأس أو أن يريد المرء أن يكون ذاته ولكن هذا الموقف يرجع إلى الضعف : إن اليأس يقوم عندئذٍ على أن يريد المرء أن يكون هو ذاته، أي خاطئاً، وأن ليس ثمة من مجال للمغفرة بصدده [٢٠٢].

إن مسألة المسائل عند كيركجور كما قال في يومياته عام ١٨٣٥ هي " أن أجد حقيقة، ولكن بالنسبة إلى نفسي أنا، أن أجد الفكرة التي من أجلها أحيا وأموت ". فهذه الفكرة حياته نفسها، وهي بسبيل تحقيق ممكناتها، ولذا يجب أن تكون نضالاً بين الذات والمطلق، بين الله وبين العالم، بين الواقع والمثال، بين اللحظة الحاضرة وبين مجموع الحياة، بين الزمان وبين الأبدية، بين العلم وبين الإيمان. وهذا النضال سيطبع الوجود بطابعه الأصيل وهو أنه : الاختيار، والتغير، والانفراد والذاتية، وهو الهم المتصل :

فالذات مهمومة بذاتها باستمرار، وهو الشعور بالحرية، وبالتالي بالخطيئة، وهو الوجود "في الحضرة"وجهاً لوجه أمام الله. فالإنسان فرد لا يمكن تكراره، لا يوضع تحت معنى أعم، ومن هنا لا ينطوي في معنى مجرد. والوجود تناقض، لأنه نقطة التلاقي بين المتناهي واللامتناهي، بين الزماني والأبدي، فهو في فرديته المتنامية مغمور في الزمان، يعود إلى نفسه، ويدور حول نفسه مؤكداً نفسه في عينيتها وفردانيتها [٢٠٣].

إن الأنا حيال المسيح هي أنا قد ارتقت لدرجة عليا بالتنازل الإلهي الواسع، بالقيمة الكبرى، القيمة التي منحها الله إياها عندما قبِل أن يولد وأن يأنس وأن يألم ويموت جزئياً من أجل خلاصها. وما ذكرناه من قبل من أن الأنا تتقدم مع مفهوم الله صحيح هنا أيضاً : فكلما نمت فكرة المسيح في ذات المرء، زاد رقي أنّاه. وإن قيمة الأنا تتبع مقياسها. وعندما وهبنا الله المسيح مقياساً فإنه قد ذكرنا وأبان لنا إلى أي مدى يمكن أن يمضي واقع الأنا. ذلك أن الله لا يتجلى حقاً إلا في المسيح على أنه غاية الله ومقياسه [٢٠٤]. ولكن الوجود، بوصفه حضوراً في اللامتناهي، إنما يعود إلى الله، إلى المطلق. وفي التقاطع بين الفردية المنطوية على نفسها، وبين الحضرة المشاركة في الرابطة مع الله، يقوم الوجود المتوتر الحي بما ينطوي عليه من مخاطرة، ووثبة، وخطيئة. والفرد هو الحرية التي هي اختيار مطلق والاختيار ينطوي على المخاطرة والمخاطرة تستدعي اليأس. ولهذا كان اليأس من العناصر الانفعالية الضرورية في تكوين الوجود، لا سبيل للخلاص منه، ولا معنى للخلاص منه، لأن الخلاص من اليأس هو والعدم سواء، إذ اليأس مصدر الشعور والتفكير، مصدر التعالي الدائم. فمن لا ييأس مما فيه، لا يطلب شيئاً أبداً أعني لا يشعر ولا يفكر ولا يصبو[٢٠٥].

إن الأبدي الذي تؤدي إليه الذاتية قد صار هو نفسه شيئاً تاريخياً وزمانياً. وذلك الشئ المتعالي الذي أتعلق وأصطدم به في وقت واحد أثناء معاناتي لوجودي هو "المفارقة المطلقة" التي هي الإنسان الله، أي المسيح. وعن طريق صلتي به، تلك الصلة التي ينبغي أن تكون معاصرة أعيشها أحقق ذاتي فيما تضمنه هذه الذات من أبدية، وأحصل بذلك على على حالة السعادة الأخيرة. والسر الذي ألمسه هنا (والذي يحدد أعمق ما في الألم الذي يعانيه المتدين هو بالضبط سر التعالي المطلق، الذي من حيث هو كذلك ليس له بالضرورة أي ارتباط بشئ سوى ذاته، وهو مع ذلك لا يوجد بالنسبة لي إلا في الصلة التي لي معه. وبفضل وعيي بهذه الصلة المتناقضة أحقق بقوة الانفعال العاطفي كل ما في الحياة الباطنية من ثراء. ويجعلني اتصالي بالمتعالي اتصالاً أحياه لا مجرد اتصال أتصوره ألمس مطلقي الخاص وأحياه في الوقت نفسه. هذا هو سر المثول "أمام الله" أو

بتعبير أدق كما لا حظ كيركجور " أمام المسيح". إن الوجود الحق لا يمكن أن يُفهم إلا في علاقته بالمسيحية، أوبتعبير أدق واقعة " الوجود في الذات "والوجود المسيحي شأن كل وجود نسيجه التوتر والانفعال العاطفي يجمع بين المتناقضات. فالوجود المسيحي يتفتح عن سرمد، ولكنه يتحقق في اللحظة الحاضرة إنه انتظار واختيار، وجد وتفكر، مخاطرة وكسب، حياة وموت ؛ مستقبل يعود إلى الظهور على صورة الماضي، وماضٍ يتمثل في المستقبل، اتصال وصراع، وتوتر دائم بين المتناهي واللامتناهي. وهو بذلك يعرف القلق والسكينة معاً، وسكينة مصنوعة من قلقه ذاته، كما أن القلق ثمرة السكينة(٢٠٦).

إن العقيدة تقوم على أساس من الانفعال، فهي عاطفة مشبوبة بالألم. والسؤال الآن : هل من الممكن أن نقيم أساساً أبدياً لسعادة أبدية بناء على معرفة تاريخية ؟

ولهذا السؤال مغزى هام في المفارقة والتجسد في المسيحية عند كيركجور ؛ لأنه إذا كان إلى هذا الحد يلبس الأبدي رداء التاريخي فإن الأمر على هذا النحو يصعب أن نضعه في شكل أطروحة. ولكن علينا أن نضع في الاعتبار أن معالجتنا للمشكلة لا تُنشئ السؤال الذي يتعلق بعلاقة الفرد بالمسيحية. إننا هنا في المسيحية بصدد اللامتناهي. ولقد أراد كيركجور أن يبين أن "جوهانز كليماكوس" ذلك الاسم المستعار لمؤلف كتاب الحاشية يفترض أن ما ينتظره إنما هو سعادة أبدية للموجود الفرد (٢٠٧).

إذن العنصر الجديد الذي يدخل في المدرج الديني هو عامل الألم. والألم هو أعلى درجات الذاتية، وفيه نرى أكمل تعبير عن الاستبطان. إن التألم الديني تعبير عن علاقة باطنية مع الله في التدين القائم على المفارقة، وفيه ينكشف التمييز الكيفي بين الله والإنسان، ويتجلى حضور الله في الزمان في مفارقة مجئ المسيح، والمسيح هو المفارقة المطلقة، الذي يكشف عن الله في الزمان، ويجعل الإنسان يشعر بخطيئته، ويعود إلى الإيمان والالتزام الحاسم الذي به يتغلب على الخطيئة (٢٠٨).

إن تعلم الطاعة بالشدائد التي يعانيها الفرد. ولو جاز أن يتعلم الإنسان طاعة الله خارج الألم لما احتاج (يسوع المسيح)، بوصفه إنساناً، إلى تعلمها بالآلام. إن هذه الآلام قد علمته الطاعة الإنسانية لأن تقيد إرادته الإلهية بإرادة " أبيه". ولذا فإن الطاعة بالنسبة للإنسان أمام الله لا يمكن تعلمها إلا بالآلام، إن الألم إذن هو المدرسة الوحيدة للأبدية، لأن الأبدية تفترض الإيمان، ولكن الإيمان يفترض الطاعة. والطاعة لا يمكن تصورها خارج الإيمان. ولكن الطاعة في الألم هي الطاعة الحقيقية، والإيمان في الطاعة هو الإيمان،

والأبدية في الإيمان هي الأبدية حقاً[٢٠٩]. ومن ابتغى وراء ذلك فهو يعاني المرض حتى الموت، حتى لو كان من رجال الدين الذين يقول بعضهم ما لا يفعلون.

إن هذا اليقين الذي يختبئ خلف باب العقيدة ينذر باستبداد القلق والندم، يحتاج منا إلى أن نكتشف جهدنا وبقوة في خوف عظيم ورعدة ذلك أننا وقعنا ضحية لإغراء الخلط بين المعرفة والعقيدة. إن علينا أن نؤمن بأن هناك إلهاً يمنحنا العناية الإلهية، وهذا ما يجعلنا نحتفظ بالعقيدة، ونكون على يقين بأنها ليست وهماً حيث تظل العاطفة المشبوبة بالألم واشتياقها للامتناهي باقية. إن روح المسيحية استبطان، والاستبطان هو الذاتية، والذاتية بصورة جوهرية هي عاطفة المشبوبة بالألم، وهي في أقصى درجاتها توق لهذا اللامتناهي المفعم بالألم والرغبة في السعادة الأبدية. وهذا ما يهتم به الفرد العيني، ومن ثم، فإننا نجد في الذاتية المقولات الدينية الحقيقية، حيث يجد الفرد فيها قدراً كافياً لكي يحتمي بها، ذلك أن الخلاص يصبح أكثر صعوبة وأكثر تأكيداً للاتجاه الروحي الباطني أو بالأحرى الاستبطان[٢١٠].

يجب علينا أن ننفذ إلى باطن الذات، وأن نكتشف ما هي وكيف تكون على الحقيقة، وأن نعيد النظر في كل الأفكار السابقة في سبيل الوصول إلى الكشف عن حقيقة الذات. إن مصطلح الذاتية يمثل ذلك الوجود الحي المعيش في الشعور، والاختيار، والتكرار، والقلق، واليأس، والموت والتي سلط عيها كيركجور أضواء جديدة مختلفة. إن الذاتية أو الفردية المشخصة تتعارض تعارضاً كبيراً مع تصور الحشد. بحيث يفكر الجميع تفكيراً نمطياً واحداً، وهكذا يعد إهانة عظمى للكرامة الأبدية للإنسان الفرد الذي خلقه الله على صورته[٢١١].

الذات هي الحرية.. والمهم في اليأس أن ننظر إلى الذات تحت الوعي أو الشعور، أعني أن نتبين ما إذا كنا نشعر باليأس أم لا فذلك هو الذي يحدد الاختلاف الكيفي بين يأس ويأس آخر(٢١٢). ويتجلى يأس التحدي أوضح ما يكون في المرحلة الأخلاقية وكما يتصورها كيركجور : هى أنها تفشل في التعرف الكامل على اعتماد الذات اعتماداً أنطولوجياً على الله، رغم أن رجل الأخلاق يعترف بوجود الله، إلا أن الله عنده يصبح ضرباً من الإشارة إلى الإلزام الخلقي. ذلك لأن اهتمامه الرئيس هو إضفاء الاتصال على الذات، وتأكيدها لنفسها عن طريق ممارستها للقرار الحر. صحيح أنه يريد أن يكون ذاتاً، لكنه يريد ذاتاً من صنعه هو، ذاتاً يخلقها بقراراته الخاصة. يريد أن يؤسس ذاتاً خاصة، فالذات هنا نشطة وإيجابية تربط نفسها بذاتها الخاصة التي تصورها عظيمة لكنها لا

تعترف بسلطان فوقها، فهي سيدة نفسها، الآمرة على نحو مطلق، وهي تجد في تلك السيطرة متعتها وبهجتها[٢١٣]. إذن الذات تحتاج للمرحلة الدينية بمحض إرادتها وحريتها.

يرتبط القلق ارتباطاً وثيقاً كذلك بموضوعات ثلاثة هي المستقبل وإمكانات الذات، وحرية الذات. إن القلق هو مواجهة الذات لمستقبلها الملئ بالإمكانات المختلفة التي يمكن أن تتحقق منخلال حرية الذات وهي تتخذ القرار[٢١٤] ولهذا كان الاختيار بالنسبة له دائماً، وثوباً إلى ما وراء كافة ما يبدو من أحكام عقلية، واجتيازاً لمهاوى العقل المجرد، ومخاطرة بالكل وبنفسه، وتأكيداً لاختيار مهيب (وعليه مع ذلك أن يجدد نفسه باستمرار) لحقيقة ما هو أبدي، وتأكيداً للذات، وتأكيدها في الوقت نفسه، باعتبارها أبدية. حيث يقتضي الإيمان أن يكون المرء أمام الله. إن الله بالنسبة لي ليس موضوعاً ولا تصوراً ولا شيئاً، بل هو شخص وذات إنه "هو" وهو " أنت " موجود في مواجهتي أنا [٢١٥]. إذن الله ذات في علاقة "الأنا أنت المطلق".

بالنسبة لكيركجور لا شئ يستطيع أن يقوي الشعور بالوجود كالهم والقلق. والإنسان يشعر وهو في الأسى أنه حي موجود أكثر بكثير مما يشعر بذلك وهو في السرور. ذلك أن الفرح أحرى بأن يكون ارتخاء أو تخديراً، كما أنه يساعد على ضرب من تشتت الإنسان في الكون. ومن هذه الوجهة من النظر وجدت روح كيركجور بما فيها من قلق أنها موافقة للمسيحية باعتبارها مبدأ الوجود الذي يعيش الإنسان الخوف والرعدة أو القشعريرة ومتجهة بطبيعتها في الوقت نفسه إلى وضع هذه القاعدة (أو المعادلة) وهي أن الوجودية الحقة هي المسيحية، أو هي بتعبير أدق " صيرورة الإنسان مسيحياً ". وبالجملة فإن الفلسفة كما يقرها كيركجور تؤول إلى إعداد للحياة المسيحية أو بعبارة أدق إلى وعي معيش لمقتضيات الكلية في المسيحية، أعني إلى جهد متواصل نحو تحقيق الذات طبقاً للمثل الأعلى المسيحي، بحيث يصبح في الوقت نفسه وعياً بهذا الجهد وهذا التقدم، نتيجة إذا شئنا لمعرفة لا تكون مغايرة لوجود الذات باعتبارها مسيحية [٢١٦].

يرى كيركجور أنني لابد لي، وأنا أعاني الحياة، أن أصير أنا نفسي قاعدة لسلوكي، بفضل تلقائية عقل وقلب مؤاخيين بالفطرة للحق والخير. وبهذا وحده تصبح الحقيقة حقيقتي أنا، إذ لا وجود لحقيقة بالنسبة للفرد إلا ما ينتجه هو نفسه أثناء فعله. وهي لا توجد إلا إذا قبلنا نحن أن نصير، وأن "نكون" الحقيقة. فهي تطالبنا مطالبة مطلقة أن نعيشها. والحياة هي والحقيقة شئ واحد. والفعل الذي به أولد حقيقتي الخاصة بأن أجعلها لنفسي، وبه أولد ذاتي وأنا أفعل، وهي حالة التوتر التي يضعني فيها كل التزام حقيقي بما ينطوي عليه من مخاطرة. والواقع أن الحقيقة والالتزام والمخاطرة ترتبط فيما بينها

ارتباطاً ضرورياً. فلاوجود لحقيقة بالنسبة لي، أعني لا وجود ليقين إلا ذلك الذي أوافق على الالتزام به والمخاطرة بكل شئ في سبيله. فإذا رفضت المخاطرة، كان معنى ذلك أنني أرفض الحقيقة. هذه الآراء تؤدي بكيركجور إلى أن يجعل من الإيمان والمخاطرة التي يتطلبها الإيمان نموذج التمسك الصادق والالتزام الحقيقي. والإيمان في نظره هو الحقيقة في أعلى صورها، لأنها تقتضي أعلى درجات الذاتية. يقول كيركجور : " تبلغ الذاتية ذروتها في العاطفة، والمسيحية هي المفارقة، والمفارقة والعاطفة تتفقان معاً اتفاقاً تاماً، والمفارقة تتمشى جيداً مع ما يوجد في أعلى مراتب الوجود ". وبذلك نعتبر أن تعريف الحقيقة عبارة عن تعريف الإيمان. إن الوجود هو أن يختار الإنسان نفسه وهذا يتم في المخاطرة [٢١٧].

نصل الآن لاعتبار ثالث يبقى الحديث عنه يتمثل في القول إن المهمة الأخلاقية لا نهاية لها لا أستطيع القول إن مهمتي الأخلاقية قد انتهت. المهام الخاصة لها نهايتها. أما المهمة التي أخدم بها الله والآخرين لا يمكن أن تصل إلى نهاية مهما بلغ حجمها وقيمتها. إذ حين أدرك وحدتي بالله أدرك في الوقت نفسه أن هناك أناساً غيري، تختلف حياتهم عن حياتي ولكنهم يرتبطون في قدرهم ومصيرهم بحياتي بروابط الوحدة الإلهية. حينئذ أدرك أنني لم أحقق كل هذه الروابط التي يتضمنها واجبي الأخلاقي. فأن تمارس الحياة الخلقية يعني أن تحيا حياة ذات هدف يختلف عن أهداف كل الحيوات الأخرى. تؤدي كل حالة من حالات التباين بين الأهداف إلى وجود الفرصة لظهور أفعال أخلاقية جديدة. لذلك يتناقض القول بوجود مهمة أخلاقية أخيرة. إذ حين أقوم بفعل معين أخلق موقفاً جديداً في حياة العالم. موقفاً لم يحدث ولا يتكرر مرة أخرى. ويتطلب القانون الخلقي أينما كانت هناك إمكانية للقيام بفعل أخلاقي جديد فإنه يجب الشروع في القيام به. لا يكون هذا الفعل الجديد في الوقت نفسه ممكناً إلا إذا كان عالمي يحيا موقفاً جديداً. بذلك تظهر المهام الأخلاقية أمامي من جديد كلما حاولت إنهاءها. وليس خدمة الله في حقيقتها إلا خلق الفرص الجديدة للقيام بهذه الخدمة. حقيقة تعد صورتي الإنسانية من الوعي الخلقي حدثاً زائلاً في الحياة الخلقية إلا أن ذلك لا يعني العمل دون تبصر وبصورة عشوائية. لا تنتهي خدمة الأبدي أبداً، وليس هناك عمل أخلاقي أخير [٢١٨].

السؤال الآن : ماذا يحدث للذات الأخلاقية (المكتملة حين تصل إلى درجة الوعي التي تمكنها من تمييز ذاتها في العالم الأبدي عن كل شئ آخر، وتجد نفسها وقد عبرت عن ذاتها بصورة كاملة في جانبها المتفرد من حياة المطلق ؟ هل تظل هذه الذات محدودة ؟

تتمثل الإجابة البسيطة والواضحة في أنها بوصفها تعبيراً كاملاً عن نسق ذاتي التعبير يحقق هدفاً معيناً، لم تعد ذاتاً محدودة في العالم الأبدي وإنما ذات لا متناهية. وتختلف هذه الذات المكتملة عن الذات المطلقة في اتصافها بالجزئية وفي حاجتها للآخرين كملحق مكمل لها وفي تمييز أهدافها عن أهدافهم (٢١٩).

ليست المرحلة الأخلاقية فقط هي الحاسمة في تحقيق الذات الحقيقية، بل إن الجدل الديني لا يحيا في الزمان، لأنه أشاح بوجهه عن هذه الدنيا وولى وجهه قِبَل الآخرة، قِبَل عالم فوق الزمان. لا لأنه تجزئة مطلقة للزمان بل لأنه في مرتبة أعلى. وكل معاييره إنما تصدر عن تلك الحياة الأبدية التي يتصور نفسه يحياها في حضن الألوهية. وبالجملة، فأحواله هي تلك الأحوال والمقامات المعروفة عند الصوفية (٢٢٠).

بعد أن صور كيركجور الشعور الديني بخلفية دينية كلية في (إما.. أو) عني في خوف ورعدة ببعض السمات المتميزة للمفهوم الديني للإيمان، فهو يوصف هنا باعتباره عاطفة إنسانية كبرى، تؤثر في الحياة اليومية بكل نواحيها، ومن حيث يؤلف مضمونه وجود الفرد، ونتيجة لصلابة قبضته وبالنظر إلى صراعاته مع الخوف والقشعريرة اللذين يشعر بهما بدافع من إحساسه بالمسؤولية وبالنظر إلى انتظاره عليهما، يصبح هذا الإيمان أرقى العواطف الإنسانية. وهو يعرض ها هنا بوصفه شيئاً بطولياً، كما يدرك في صورة شاعرية ذلك الوجدان الجمالي الأصيل النابع من وقائع حياة كيركجور الشخصية. يقول كيركجور على لسان "يوحنا الصامت" : " ينبغي أن يستقر في ذاكرة الإنسان بوصفه أعلى قاعدة أن ما أنزله الله لنا ينبغي أن نؤمن بأنه اليقين الذي لا يعد له يقين آخر. وحتى إن بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير بوضوح تشير بشئ يخالف ذلك وجب علينا أن نخضع حكمنا للسلطة الإلهية وحدها " (٢٢١).

تقييم لكيركجور :

والحق أن كيركجور كان يقصد إلى وضع منهج للحياة وهذا معناه في نظر كيركجور أن "يصير مسيحياً ". وكل شئ سواء في الحياة الأخلاقية، مفهومة بأسمى معانيها أو في التدين الكيركجوردي، يدور حول تحقيق الذات وتعميقها، ما دام الفرد هو وحده الذي يوجد. إن كل شئ عنده يتعلق بالعمل والحياة. إن الفلسفة الوجودية تلزم دائماً ابتداءً من وجود الفرد الذي هو الشئ المتعين في امتلائه الأنطولوجي (٢٢٢).

هذه هي رسالة كيركجور... منهج حياة، ومنهج فكر يتمشى مع مقتضيات الحياة. والوجودية مفهومة على هذا النحو ليست مذهباً بقدر ما هي توجيه نحو ما نسميه مع

جابرييل مارسيل "فلسفة عينية"، أى على نحوما تعميق للشخصية الروحية، يسمح لنا بأن ندرك في حركة واحدة، الكلي في المفرد، وأن ندرك في الإمكان الفردي نفسه " المطلق" الذي يستطيع وحده أن يمنحه قيمته ومعناه (٢٢٣).

والواقع أنه حين نقوم بعقد مقارنة بين كيركجور ونيتشه نجد أن تفكير نيتشه شأنه في ذلك شأن كيركجور ما هو إلا انعكاس لشخصيته. وهذا هو المطلب الرئيس الذي جعل منه كيركجور أبرز سمة على أي مذهب وجودي حققه نيتشه بأعلى درجة، فقد أعلن بما يكاد يكون في نفس ألفاظ المفكر الدانماركي قائلاً " لقد كتبت كتبي بدمي " كما ذكر "أن الفكر والحياة يحدد أحدهما الآخر تحديداً دقيقاً إلى حد أننا لا نستطيع أن نفهم الواحد إلا بالآخر ". ونستطيع أن نذكر أيضاً أن فكرة نيتشه عن " العود الأبدي" تشترك في أكثر من جانب مع فكرة التكرار عند كيركجور. كذلك من المناسب أن نلاحظ ارتباط فكرة الانعزال الناجح للفرد في مواجهة العالم عند نيتشة بفكرة الاغتراب عند كيركجور(٢٢٤) وكذلك رفض كيركجور لإنسان الحشد كما رفض نيتشه الإنسان الضعيف في مقابل الإنسان الأعلى.

الإيمان وتحقيق الذات الإنسانية عند مارسيل :

إن الحقيقة عند مارسيل هي الحقيقة الروحية، كما أننا سنتعرف على الوجود في امتداد الخبرة الداخلية مع الحياة الروحية الكلية، ولكن، ما العلاقة بين الذات والحقيقة التي ينبغي علينا معرفتها ؟

إن الحقيقة ليست مجرد شئ أو تعريف بما يعطينا في النهاية فكرة عن الحقيقة، كما أنها ليست عملية فيزيائية نطلق عليها تعميمات كتلك التي نطبقها على الموضوعات الفيزيائية والعمليات التي يمكن أن نطبقها أيضاً على الحقيقة. إن الحقيقة التي يسعى وراءها الفيلسوف تكمن في الإلحاح الداخلي البعيد عن النسقية (٢٢٥). وهذا ما يذكرنا بالاستبطان عند كيركجور.

إن الحقيقة التي يتحدث عنها مارسيل هنا هي حقيقة الذات. فأنا عندما أؤكد نفسي بقولي إنني شخص ما، أو فرد خاص، فإن عليَّ أن أعترف بحقيقة أن هناك أشخاصاً آخرين، وأفراداً خاصة توجد. بحيث إنني أكون ذات مرة في علاقة ارتباط معهم، ومرة أخرى في علاقة تعارض. وإنني في علاقتي مع نفسي كذات أشعر بكينونتي وبصفاتي المميزة لفرديتي الخاصة. إنني حينما أعامل نفسي كشخص ما، فإنني في الوقت نفسه أقر بأنني في حال تماس مع ذاتي ؛ ذلك أن الشعور يتعلق بحقيقة دينية مقدسة ويقينية في الذات،

وهذه الحقيقة لا يمكن أن تنفصل عن فهم الذات في ذاتيتها. إن يقين مباشرة الذات لوجودها يتعلق بصورة جوهرية بمعنى خبرتها [٢٢٦].

وكما تحدث كيركجور عن الخطيئة يتحدث عنها مارسيل أيضاً فيرى أن الخطيئة لا يمكن معالجتها بواسطة أي شكل من أشكال العلم، وإنما فقط بواسطة فعل خارق للطبيعة بفيض من النعمة الإلهية واللطف الإلهي. كما أن الجسم وحده يمكن أن يعطي معنى لفكرة الخلاص. كما أن الخلاص يكون عبثاً في مناخ عقلي، لأنه يتطلب فقط الإيمان. يقول مارسيل : "إن وجودي مهمة. وفي تلك المسألة يكمن معنى الحياة ". فالحياة ظاهرة فريدة بما فيها من النعمة الإلهية والخلاص، حتى وإن بدت لنا بعض الأمور عادية ومألوفة مثل الميلاد، الحب، الموت. فأنا في بداية حياتي أقع في الحب وأعرف أن مصير حياتي إما أن أكون أباً أو أنني سأموت، وهذه ليست أخباراً تافهة، بل إن لها قيمتها. كما أنه من المعروف أنني بعدما أحببت وأصبح لي طفل أنني أستعد للموت الذي سيأتي يوماً لا محالة. نفس الشئ بالنسبة للحياة الدينية الحقيقية الأصيلة. فحتى وإن بدت الخطيئة والنعمة والخلاص أمتعة قديمة، وحقائق تكمن في القلب، لكنها تشكل مصيرنا [٢٢٧].

إن المسيحية مصدر الخيرية للإنسانية، وعونها على المحبة والعمل على تعزيز السعادة الإنسانية. إننا نقاتل في معركتنا الأولى من أجل الدين. ومن خلال هذه القضية يتضح للإنسان مصيره وما إذا كان سيربح قضيته أم سيخسرها[٢٢٨]. ومن هنا يمكن القول إن هناك هوية بين الميتافيزيقا والتصوف ؛ أي بين الطريق الذي يؤدي إلى القداسة والسبيل الذي يفضي بالميتافيزيقا إلى توكيد الوجود، وعلى الأخص ضرورة الاعتراف من جانب الفلسفة العينية بأن هناك طريقاً واحداً بعينه[٢٢٩].

يقول مارسيل : " ربما أمكن إدراك اهتمامي الميتافيزيقي الجوهري المستمر بالله، إذا قيل إنه بالنسبة لي يتعلق بالكشف عن كيف أن الذات من حيث هي ذات ترتبط بحقيقة يصبح من الصعب في هذا المجال أن نصورها بوصفها موضوعاً، لكن مع بقائها رغم ذلك حقيقة لابد منها، ولابد من الاعتراف بها في آن واحد. وقد كتب مارسيل مسرحية "الظمأ"[************] أو "القلوب النهمة"بعد أن استقر على الإيمان، وانتهى إلى ذلك التحول. إن هذه المسرحية بمعنى من المعاني نداء حار إلى منابع النور والاكتمال التي نردها بالموت، أو كما يقول "آرنو" أحد أبطال المسرحية : " إننا بالموت ننفتح على كل ما عشنا من أجله على الأرض"[٢٣٠].

إن بداية الاتصال المباشر بالحقيقة العينية، وبالارتباط الشخصي وبصورة أعمق بالفعل الشخصي للإيمان يرى مارسيل أن الإيمان الصحيح يعلو على موضوعية العالم

وحقائقه، إنه تجربة نخبر بها الله.. الحضور المطلق لله. لقد حاول مارسيل الكشف في طبيعة المصير الفردي عن رابطة تربطه بوعي التاريخ العام ؛ فالفعل الحيوي الذي أكون به ذاتي كشخص له موقف تاريخي محدد، أتعرف به في نفس اللحظة على تاريخ البشرية، وعلى الله الخالق الذي يغلف واقعي ويتجاوزه. إن ما لا يمكن للمذهب العقلي حله، يحل في ضوء الإيمان.. والواقع أن هذا الفعل الأخير يرفع الفرد الإنساني وينقذه من حيرته وقلقه بل وحتى من يأسه الناجم عن لا يقينية ولا ثبات موقفه الإنساني ؛ إذ في فعل الإيمان الديني يكون الإنسان ذاته كذات مفردة مشخصة، حين يؤكد على الوجود الإلهي اللامتناهي المشخص. فالإيمان إذن وحدة بين حريتين : حرية اللجوء إلى الله، وحرية الاستجابة له. يقول مارسيل : " إنني أفهم موقفي في العالم، حين أربطه بالإرادة الإلهية الخلاقة، وأرتبط بالتاريخ حين أصبح واعياً بالدعوة الإلهية. وهذا يعني أن ميلادي كفرد مشخص، وكإنسان عيني متمتع بالحرية لا يمكن إلا بواسطة فعل الإيمان، وأن حرية الاختيار ليست في صميمها إلا حرية ارتباط ذاتي بالعالم والتاريخ يجعلني أستجيب لدعوة الله في أن أصبح شخصاً حراً، إن الأب الإله يجعلني أصبح حقيقة ما أنا عليه، أي أن أصبح ذاتي [٢٣١]. إذن الحقيقة الذاتية هي تحقيق الذات في فعل الإيمان.

إنني أحصل عن طريق الإيمان على نوع من الكشف المتعلق بالله الذي يصبح لي "شخصاً"ما، و"حضرة ما" و"أنت" هو "الأنت المطلق". وهذا السر ذو المظاهر الجديدة دائماً، هو سر "حضور" يضم فيه عقلنا وقلبنا الحياة والحب. كما أنه نداء لحضورنا الخاص. ذلك أنه لا توجد أنت إلا بالنسبة ل"أنا" وكل حضور هو بالضرورة وجه إزاء وجه، كأنه أغنية الصداقة. وهكذا نرى إلى أي حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تفضي إلى التصوف وأنها كانت بطريقة ما حواراً أو صلاة فعلاً [٢٣٢].

وهذه التجارب كلها لا تعني شيئاً إن لم تعنِ أن ثمة التزاماً... التزاماً لا يأتي من الخارج، وإنما ينبثق من أعماق وجودي، وهو ما يشبه النبض أو إيقاع وجودي نفسه... ثمة التزام يفرض عليَّ أن أجعل معنى وجودي غزيراً، وأن أحيا أكمل ما يكون الوجود امتلاء. بيد أنه لكي أفعل ذلك، لابد من أن ألتزم، وأن أجعل ذاتي في خدمة هذا الالتزام الذي هو توتر ومخاطرة، كما رأى كيركجور ذلك بحق وفاءً يصبح بتأثيره الخاص لا مجرد شهادة مستديمة على وجودي وقيمته، بل وفاءً "خالقاً"، ويكون أكثر خلقاً كلما عظم ما يشهد عليه. ولكن، إذا كان لابد للوفاء أن يكون بلا تحفظ، فإنه يرغمني بواسطة ديالكتيك هو ومقتضياته الجوهرية شئ واحد على الارتفاع شيئاً فشيئاً حتى أصل إلى المطلق الإلهي، الذي يمكن على نحو ما أن يحمل عبء هبة بلا تحفظ، وحب بلا حدود.

ذلك أن الوفاء لا يمكن أن يتجه في نهاية الأمر إلا إلى موجود لا يمكن من جانبه أن يخذل أبداً من وهب نفسه إليه. وعلى ذلك، فإن كل وفاء ما هو إلا نداء إلى الله باعتباره شاهداً وكفيلاً. وهكذا يصبح الالتزام شهادة بأعمق وأخفى ما فيه [٢٣٣].

إن مسيحية مارسيل أولاً وأخيراً مسيحية إنسانية، فالعقيدة تتضمن سر الوجود في مكانته الوسطى بين الوجود والمِلك، بيني وبين حياتي، بين الذات والعالم، ذلك أن الذات تفتح ذاتها على العالم وتتجاوزه في مشاركة مع حقيقتها الذاتية. والجسم هو الوسيط في هذه المشاركة. إن الحياة يمكن إنجازها في حل التوتر بين المشاعر المسؤولة والفعالية الخلاقة، متضمنة في علاقة "الأنا أنت". متعالية في الحرية. معتمدة على وفائي وأملي لكي أحفظ نفسي. إنني بقوتي أستطيع أن أؤسس شيئاً للمستقبل. إنني أكمن في نفسي، كما أكمن في الآخر. الوفاء هنا، بمعنى ما، هو اتساق الذات وولاؤها لمبدأ في الماضي. وهذا يتناقض مع الإخلاص، لقد فكر مارسيل جيداً أن يبرهن على المسيحية كعقيدة وينفتح على الخلاص، واعتبر أن مهمته هي اكتشاف العالم حيث الحب والأمل، العالم الذي يعيش في خطر كامل، والذي يتعرف على الخلاص المسيحي [٢٣٤]. ولا خلاف هنا بينه وبين كيرركجور.

يرى مارسيل أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية من الأمور التي تتمتع بمغزى أساسي عظيم في الفلسفة العينية، فالإنسان هنا شخص والله شخص، كما أن العلاقة بينهما علاقة شخصية ووجودية. إن الإنسان العيني المشخص هو الذي يفعل ويعاني ويناضل ويأمل ويحب.. إلخ. ولعل هذا ما يفسر لنا سر تمسك بعبارة قالها "فيكتور هوجو" متصوف العصور الوسطى واتخاذها شعاراً له وهي : " في رفعك ذاتك إلى الله، تتعمق ذاتك.. ليس هذا فقط، بل إنك تدخل في أعماق ذاتك كي تتجاوزها ". ها هنا يمكن أن نقيم تداخلاً صميماً بين موقفي الإنساني، وتوكيد لأبوة الإله : ميلاد شخصيتي " [٢٣٥].

وهذه الصلة مع الله التي هي صلة شخص بشخص يجب أن تكون بالنسبة لي مبدأ خلق حقيقي، إذ أنني بالتسليم والصلاة، أعني باستجماع نفسي، ذلك الاستجماع الذي بفضله أسترد ذاتي، وأعيد توكيدها في الوجود.. ألحق بمنبع وجودي نفسه، و"بالحب" الذي جعلني موجوداً، في اتحاد لا يبلغ مداه التعبير، وإذن فواجبي الدائم هو أن أبقى متهيئاً باستمرار للإلهام الإلهي، نازعاً نحو الاتحاد الكامل على قدر الإمكان وهنا على الأرض كان الأمل هو نصيبنا، وهو وحده الذي يستطيع أن ينقذنا من سحر "التكنيك" الذي يحولنا إلى مادة، وأن ينتزعنا من الغواية التي تتربص بالإنسان الشهواني، كما يستطيع الأمل وحده أن ينقذنا من الانتحار واليأس ؛ وهو وحده الذي يستطيع أن يتيح لنا، لا أن ندرك معنى المحنة (الألم

والموت) وقيمتهما، ولكنه يتيح لنا أيضاً أن نحولها إلى "وجود" أكمل وأشد ثراءً. فالوفاء هو المحافظة على أولوية الوجود والقيم التي يعبر عنها، محافظة طريقها يكون بمثابة زهد أخلاقي حقيقي. وهذا معناه في نهاية الأمر التسليم لله[٢٣٦].

كان اهتمام مارسيل الأساسي منذ بداية مشواره الفلسفي هو تأويل الخبرة الدينية، في العلاقة بين الإنسان والحقيقة اللامتناهية. وكانت تأملاته في "المشاركة" علاقة الأنت، والتي عبر عنها في كتاباته الأولى في الوفاء والأمل والأبعاد الدينية الأخرى للوجود الإنساني. لقد فهم مارسيل الخبرة الدينية مثل خبرة الموجودات في التجسد، في موقف في علاقاتها الحية المعيشة، في التوتر، في التناقض، في الغموض، وفي الحاجة لتحقيق الذات التي تذهب لا بعد من الحالة الراهنة.وكان مارسيل يرى الدين دائماً كعلاقة الموجود الإنساني بما هو مقدس في الحقيقة المتعالية. ويضع هذا في علاقة أنطولوجية، يسميها "مشاركة" وهي الدخول والانفتاح على الحقيقة الأولية، التي تتضمن التجسد الحضور الأنطولوجي للجسم والعالم في اتصال ديالكتيكي بين "الأنا أنت". من ثم فهو قد رفض النظريات السيكولوجية للخبرة الدينية التي تحاول أن ترده إلى حالات خاصة من شدة "الشعور"الذي يعارض ويناقض النزعة العقلية وبدون قصد لحقيقة أخرى. فالحقيقة الدينية لدى مارسيل ليست مسألة مشاعر خاصة، والمشاعر تكون أونطولوجية أكثر من كونها ذات مغزى سيكولوجي. في الظروف الإنسانية، فإن الشعور خارج عن أن يكون وجوداً مع، لرابطة فعلية وحضور مشارك ولذا كان الحب والعقيدة. لكن بالنسبة لمارسيل فإن الفعل الديني الذي يتضمن الآخر. بما في العقيدة من أمل، وبهجة وتضحية : عبء الخطيئة وابتغاء الخلاص. فلو أنك أردت أن تفهم العقيدة فهماً دينياً، فاذهب أولاً وانظر للحياة العادية في أفعال الناس في أنهميضعون ثقتهم ويعتقدون في موجود، ويصدقون الوعد ويكونون شهداء. إنك ربما لن تفهم معنى الإيمان بالله، ولكن ربما يكون لديك بعض الفهم، أو فهمما في كيف أنك تعني أن تثق بصديق مثلاً [٢٣٧].

وعند مارسيل إنه لكي نعطي لهذا المذهب قيمته كلها، فإن من المستحسن أن نحدد العلاقة التي تربطه بالإيمان. وهو يخاطب أؤلئك الذين استولى عليهم اليأس من الوصول إلى إعطاء معنى لكلمة "مصير"فاعتقدوا أن الإيمان لا يظل بالنسبة لهم أمراً غريباً فحسب، بل أمراً متعذر المنال،، أو هم قد لا يقدرونه إلا شكلاً من أشكال السذاجة والضعف يسرهم أنهم خلو منه. غير أن مارسيل يلاحظ أن الإيمان فضيلة، أعني قوة، وهذا ما يمنع من رده إلى السذاجة التي هي ضعف وعجز. فالله أقرب إلى نفسي من نفسي. فموضوع الإيمان متعالٍ، ولا يمكن إلا أن يكون شهادة مستمرة. إن ميتافيزيقا

مارسيل لا تعرف أن تكون ميتافيزيقية إلا بصورة عينية، فهو يفضي إلى ميتافيزيقا الوجود التي إذا أردنا أن نأخذها بمعناها العميق كان أشد اتجاهاتها يقيناً هو أن تضعنا أمام السر بأن تهيب بنا إلى تجاوز الموضوعية الخالصة التي تتسم بها المعرفة العلمية وذلك لكي تنفتح لهذه الذاتية، ولهذه الألفة... هناك حيث يكتشف عقل الإنسان وقلبه "حضرة الله" (٢٣٨).

إن الفلسفة العينية عند مارسيل تدعونا إلى أن نسير على نحو ما إلى لقاء أنفسنا، وأن نجد أنفسنا في أشد ما يكون فيها من أصالة والتصاق بالشخصية، ثم أن نمعن الفكر في الكشف الذي يمكن أن نمضي فيه دائماً إلى الأمام إذ أن ذاتنا لا تنفد بالنسبة لنا لكي نميط اللثام عن معناه وقيمته، على أن ندرك أن ذاتنا المتجسدة توجد في العالم وترتبط بالله. إن الأساس الذي يرتكز عليه الوجود المسيحي هو أساس مطلق يتجاوز الزمانية ويعلو عليها، وأن لغز أو سر "تجسدي" لا يحل إلا بفضل فعل الإيمان الذي يملأ الخواء الذي يؤكد تجاوزهما معاً كوحدة وككل. إن الإنسان المؤمن في نظر مارسيل هو الذي يضحي بذاته وعالمه من أجل من يحبه.. وحبنا الأقصى هو حب الله (٢٣٩). يقول مارسيل: "إنني لم أزل أشعر بعقيدتي كحقيقة حية بداخلي... لقد تحققت أيضاً من أنني أستطيع التعرف على العقيدة الحقيقية فيَّ(**************)... لقد وجدت في التفكير فيها مبعث راحتي" (٢٤٠).

إن سر التجسد يبدو بأوضح صوره في المسيح، ففي مثل هذا التجسد، يحقق الإنسان طموحين عظيمين : اشتياقه للوجود الإنساني الحق. إن المسيح في طبيعته الإنسانية، أشبع الحاجة إلى التجسد بالمقياس الإنساني الأقصى، وهو في ولوجه للمكان الزماني ارتبطت إنسانيته بوجودي الزماني الخاص، وهو في طبيعته الإلهية يدعوني إلى تجاوز الأبعاد الزمانية بحركة متسامية.. فإذا ما تجاوزنا وجودنا الإنساني الزماني، وتسامينا عليه، فإننا نتجه بواسطة تجسد المسيح تجاه الوجود الإلهي اللازماني، وهذا امتداد للارتباط نحو المستقبل جد عظيم (٢٤١). وعلى نحو متعال.

إن فكرة موتنا، أي الحدث المستقبلي الوحيد الذي يمكننا اعتباره أكيداً، إنه يغزو حقل تجربتنا كله، فيطفئ كل أفراحنا، ويشل كل مبادراتنا. وتجدر الإشارة هنا بأكبر قوة ممكنة إلى أن هذا الماوراء إشكالية للموت وللكائن ممكنة. فإذا كان بمقدورنا التأكيد بمعنى طبيعتي "بأنني جسمي"، بأنني حياتي، فينبغي الاعتراف بقيمة حقيقية لهذا القضاء. وبذلك أستطيع أن أتجاوز التشاؤم الموضوعي للموت. يؤذن لنا إذن بأن نأمل من الموت أن ينتزعنا من أنفسنا ليثبتنا بصورة أفضل في الكائن، ويختتم مارسيل بهذه الكلمة لأحد

أبطاله، "أرنولد شارتران" في "العطش"، أمنية أم نبوءة أم بشكل جوهري أكثر فعل إيمان "بالموت ننفتح على ما عشناه على الأرض". إن الإيمان تجربة معيشة. وإن من يعش في نور المسيح ووعده، يجد نفسه مشروطاً بحقيقة ما، ألا وهي الرضا عن الذات، بعد أن يكون قد حقق هذه الذات. وهذا يتم في ضوء المحبة التي تشع الأرثوذكسية [٢٤٢].

إن "الأنت" الذي تم اكتشافه، هو حضور مباشر، هو "الأنت الأعظم" هو الله. إن الاستجابة لنداء الوجود فعل حر، يعبر عن الوفاء والأمل والحب، أما رفض الاستجابة، فرغم أنها فعل حر أيضاً، فهي خيانة للوجود. إن مارسيل يدعونا للإيمان، إذ في الإيمان أحصل على نوع من الكشف المتعلق بالله، الذي يصبح بالنسبة لي "شخصاً" و"حضرة"و"أنت" هو "الأنت المطلق".. ولكن حتى من هذا الجانب القريب من الإيمان حيث يكتسب حضرة الإله حقيقة وقوة لا نظير لهما، فإن الوجود أياً كان لا يكاد يدرك من الداخل ؛ إذ إنه لا يكف عن أن يقدم للفيلسوف ذلك السر المتعدد لوجوده وديمومته وتركيبه، وتكيفه مع بقية العالم، ونمائه الأخير.. وهذه المظاهر هي سر "حضور "يضم فيه عقلنا، وفي الوقت نفسه قلبنا الحياة والحب، كما أنه نداء لحضورنا الخاص، ذلك أنه لا توجد "أنت" إلا بالنسبة ل"أنا": وكل حضور هو بالضرورة وجه إزاء وجه، كأنه أغنية الصداقة. وهكذا نرى إلى أي حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تفضي إلى التصوف[***************]، وأنها حضور مباشر. إن المشاركة عند مارسيل وئام ووفاق. ويتبدى هذا في واقع "ذاتي" كموجود متجسد، وواقع "الأنت" وواقع "الغير" وواقع " الأنت المطلق" [٢٤٣].

إن الديالكتيك الوجودي الذي يشارك في ساحة الخلاص. إن دعوى الوجود التي تثار من "أنا أوجد" يجاب عنها ب "أنا أعتقد". لكن ما القول في العزلة والانفصال، وهما الطرف النقيض للمشاركة. يتحدث هنا مارسيل عن عزلة القديس : " فهي تكون في موطن يغيب عنه أي اهتمام بالعالم الأرضي " ويحضره اهتمام بالغ بالعالم الأعلى.. ومن ثم يكون هذا النوع من العزلة بأسمى ما في المشاركة من معنى. إن الوجود والمِلك والموت يتم تجاوزهم تماماً في التفكير الخلاق الذي يحمل الوفاء والطاعة ويتحقق في المشاركة والارتباط بالمطلق وذلك بفضل الإيمان. فلنتوقف هنا قليلاً عند مفهوم الإيمان كما وضعه مارسيل : يتحدث مارسيل إلى أؤلئك الذين استولى الناس من الوصول إلى إعطاء معنى لكلمة "مصير" فاعتقدوا أن الإيمان لا يظل بالنسبة لهم أمراً غريباً فحسب، بل أمراً متعذر المنال، أو هم قد لا يرونه إلا شكلاً من أشكال السذاجة والضعف يسرهم أنهم خلو منه. غير أن مارسيل يرى أن الإيمان فضيلة، أعني قوة، وهذا ما يمنع من رده

إلى السذاجة التي هي ضعف وعجز. أما أن نجعل من الإيمان هروباً، فوهم محض يشيده الخيال، والوقائع تشهد بعكس ذلك. لكن الواقع هو أن موضوع الإيمان ليس من تلك الموضوعات التي يمكن أن نتحقق من صدقها وأن نتحكم فيها ؛ وذلك لأن هذا الموضوع ليس شيئاً خارجياً يفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية : وإنما هو حقيقة أبعد عمقاً فيَّ مما أنا عليه بالنسبة لنفسي، فالله أقرب إلى نفسي من نفسي. والإيمان لا يمكن إلا أن يكون تسليماً، أو هو بتعبير أدق لا يمكن إلا أن يكون كشفاً [٢٤٤].

الخاتمة

رأينا كيف أن الفكر المصري القديم قريب جداً من الفكر المصري الحالي بشقيه المسيحي والإسلامي. هذا بالطبع دون أن نغفل الخصوصية المصرية الفرعونية.

أراد كيركجور أن يحررنا لنتجه ناحية أنفسنا، فكانت دعوته لأن نذهب فيما وراء موتنا، وليس ذلك بنفيه، بل بأن نكون أحراراً في أن نستخدمه كعلامة تدل على أننا قد اخترنا أن نحيا. ومن ثم فهذا يؤكد على أن اليأس الذي دعانا إليه كيركجور هو يأس إيجابي لتحقيق الذات الفردية في الأبدية التي لا تتأتى للفرد إلا إذا تجاوز المرحلتين الجمالية والأخلاقية إلى الأخرى الدينية، فيتجاوز بذلك الزمان والصيرورة.

يحدثنا مارسيل عن فكرة حضور الموتى (والتي تناولها جاك شورون في كتابه : الموت في الفكر الغربي) يقول مارسيل:" فحينما أقول إن كائناً ما قد أعطي لي كحضور، لأن ذلك يعني أنني لا أستطيع أن أعامله كما لو كان قد وضع ببساطة أمامي ؛ ذلك أن بينه وبيني تتكون علاقة تتجاوز، إلى حد ما، الوعي الذي يمكنني حيازته عنه، فهو ليس فحسب أمامي بل بداخلي أو بصورة أكثر دقة فإن هذه المقولات غير قابلة للتطبيق إذ ليس لها معنى، وحتى حينما لا أستطيع أن ألمسك أو أراك فإنني أعلم أنك معي ". فقضية الموت صراع بين الحب والموت، موت من تحب. إذ كيف لعلاقة ثابتة وحقة أن تقام بين الأموات وبين الأحياء، (يشرح مارسيل في : من الرأي إلى الإيمان) : أياً كان الرأي الذي قد تستطيع تكوينه حول ما نسميه بتعبير مبهم وغامض الحياة الآخرة ؛ من المؤكد أن الميت الذي عرفناه وأحببناه يبقى بالنسبة لنا "كائناً"، لا يتحول إلى مجرد "فكرة" فينا يبقى متعلقاً بحقيقتنا الشخصية، يستمر لى الأقل في حياتنا. أي موقف نستطيع ويجب علينا أن نأخذه تجاه هذا الكائن الذي هو في آن معاً حاضر ومختفٍ إلى الأبد؟ نحن محمولون حتماً على تمني إمكانية قيام اتصالات بيننا وبين هذا الميت الحاضر، أن يبقى بالنسبة لنا محاوراً محجوباً نستطيع بعد التحدث معه.

وفي الوقت الذي تناول فيه كيركجور "الفرد"فقط، تناول مارسيل الأنا الآخر، ولكن الهدف لديهما واحد ألا وهو الوصول للأنا المطلق فيتحقق بذلك معنى المشاركة الحقيقية. كما أن اليأس الذي تحدث عنه كيركجور وهو إيجابي هذا اليأس هو الذي يصنع الذات من المتناهي إلى اللامتناهي، هو الوجه الآخر للعملة ذاتها التي تحدث بها مارسيل عن الحب، الوفاء، الإخلاص والأمل، وهي أمور إيجابية أيضاً.

وإذا كان الهدف واحداً لدى كلٍ من كيركجور ومارسيل، فإن الوسائل بينهما اختلفت، فكان طريق كيركجور لا يتجاوز الألم والانفعال المشبوب بالعاطفة مثلما كان المسيح، فإن طريق مارسيل كان البهجة والحب.

وأخيراً فإن المقاربة أو المقارنة بين كيركجور ومارسيل ليست مقارنة تاريخية يحكمها سياق زمني، وإنما هي مقاربة أفكار، ومقارنتها بغيرها من أفكار الوجوديين في ثرائها في ظل سياق فكري وليس زمنياً.

نتائج البحث :

- إن السعادة الدائمة تتحقق في جدل المعاناة في سبيل الوعي بالأبدية.
- إننا لسنا كائنات إنسانية على طريق روحي،ولكننا كيانات روحية على طريق إنساني.
- إن وعينا باليأس يتطلب تطوير استجابات صالحة للحياة المعيشة، فالناس يملكون أشياء يعيشون بها ولكنهم لا يملكون شيئاً يعيشون من أجله، إن لديهم الوسائل ولكن تنقصهم الغايات.
- إن عكس الخطيئة، عند كيركجور، ليس الفضيلة ولكن العقيدة.
- إن محور الدراسة هو جدل الموت والحرية، والحرية في صورتها العليا هي القوة على مواجهة الموت وليس استبعاده.
- وإذا كان الموت حياة أخرى أو ميلاداً جديداً من ثم يمكننا النظر إلى علاقة الشخص بالتاريخ، وبالمثل بالأبدية كما تحدث عنها كيركجور ومارسيل.
- يمكن القول إن كلاً من كيركجور ومارسيل كانت لديهما تجربة صوفية أو على الأقل دعوة لهذه التجربة التي هي معبرنا لحياة أخرى أبدية.
- إن الموت عند كيركجور ومارسيل لا يؤدي إلى العدم وإنما للوجود الحق.
- إن المرض حتى الموت هو مرض عبر العصور، يقف عائقاً أمام تحقيق الذات الحقيقية.
- يرى كيركجور أن المسيحية وحدها تضع علاقة شخصية بين الفرد والله، ولذا يجب اعتناقها من صميم النفس، مهما تبدو معارضة للعقل والعالم والزمان.
- إن اليأس عند كيركجور هو الخلاص، وتأكيد الذات الحقيقية في ابتغاء الأبدية.

- يؤكد كيركجور، كما يؤكد مارسيل أننا لسنا أشخاصاً إلا بقدر ما نكون أحراراً.
- إن المقصود بالموت هو الطريقة التي نستشعر بها قوة الموت، لا سيما وأن سمة الحياة هي التغير،، والاختيار، ولا غرابة في أن كيركجور عرف كيف يموت.
- يمكن القول إن ذلك البحث يتناول أنطولوجيا الموت وميتافيزيقاه معاً لدى كلٍ من كيركجور ومارسيل. خاصة وأن جدل الفلاسفة يدور حول كيف نتعلم أن نعيش، وكيف يمكن أن نستعد لمجابهة الموت.
- إن الموت ليس الأمر الأخير لأننا نستطيع أن نذهب إلى ما ورائه.
- ينبغي أن نضع في الاعتبار أن شكل الحياة ليس أمراً نتحدث عنه أو نحياه، بل هو شئ يتغير ونحن نحيا فيه.
- حقيقة الأمر أن الموت إذ يمسح حدود الحياة فهو في الوقت نفسه يقيم مكانها أفقاً. فلولا الموت لما كان لنا أن ننظر إلى الأمام على الإطلاق. إن الموت هو الطريق الذي به تظل أشكال حياتنا مفتوحة على المستقبل.

أهم المصادر والمراجع الأجنبية والعربية :

(١) أحمد محمد عبد الخالق : سيكولوجية الموت والاحتضار، لجنة التأليف والتعريب والنشر، مجلس النشر العلمي، ط ١، الكويت، ٢٠٠٥، ص ٢١.

(2)Dale V.hardt: Death the final frontier,
Prentice- Hall,Englewood cliffs, New Jersy, USA 1979,PIX

(٣) المرجع نفسه، ص ٢١.

(4)Ibid, p IX.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢١.

(6)Ibid, p IXX

(7) Robert G. Olson : Death, art in Encyclopedia of Philosophy, Vol (2), p 307

(8)Ibid, p 307

(9)Dale V.hardt: Death the final frontier, p X

(١٠) المرجع نفسه، ص ٢٢.

(11)Ibid, p X

(١٢) المرجع نفسه، ص ١٣.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٨٦.

(١٤) جاك شورون : الموت في الفكر الغربي، ترجمة : كامل يوسف حسين، مراجعة : إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير ١٩٧٨، بإشراف أحمد مشاري الحلواني، أبريل ١٩٨٤م ، ص ١٩.

(١٥) صفاء عبد السلام جعفر : موت الإمكانية وإمكانية الموت، دراسة فلسفية مقارنة في أنطولوجيا الموت، مؤسسة حورس الدولية، ٢٠٠٥، ص ص ١٤، ٣٦.

(١٦) انظر : المرجع نفسه، ص ٢٢.

وكذلك انظر :

Robert G. Olson : *Death*, art in Encyclopedia of Philosophy,
vol(2),PP307,308.

(17)Dale V.hardt: Death the final frontier, p p 2,3.

(*) تكشف لنا بعض المعلومات الأنثروبولوجية عن أن الأطفال مثلهم مثل الإنسان الأول الذي كان يرفض أن يُرجع الموت كظاهرة عالمية ومحتومة.

انظر :المرجع نفسه، ص ١٧.

(18)Robert G. Olson : *Death*, art in Encyclopedia of Philosophy, vol(2),P307.(19)Robert G. Olson : An Introduction to Existentialism, Dover Pubication Inc, New york, 1962, PP 195,196.

(٢٠) جوزيا رويس : العالم والفرد(الطبيعة، الإنسان)، النظام الخلقي،المجلد الثاني، ترجمة : أحمد الأنصاري، مراجعة : حسن حنفي، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨م، ص ص ١٧٢، ١٧٤، ١٧٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ص ١٧٨، ١٧٩، ١٨١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ص ١٨١، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥.

(٢٣) أحمد محمد عبد الخالق : سيكولوجية الموت والاحتضار، ص ١٤٤.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ص١١٨، ١٣٣.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ص ١٣٣، ١٣٤.

(٢٦) جيمس كارس : الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي، ترجمة : بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨، ص ص أ، ب، ١، ٩، ١٠.

(٢٧) عزيزة عبد المنعم صبحي : مفهوم الذات بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية (دراسة تحليلية مقارنة) رسالة دكتوراه تمت مناقشتها تحت إشراف الأستاذ الدكتور حربي عباس عطيتو، أستاذ الفلسفة القديمة والوسطى، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٥، ص ص ١٨، ١٩.

(**) اعتقد المصريون القدماء بأن كل فرد لديه روحان ال "با" Baوال"كا" Ka تنفصلان عند الموت ما لم تكن هناك خطوات تمنع هذا الانقسام. على أن وصف المصري لل "با" و"الكا" يقرب من الوصف العلمي الحديث لا نقسام الوعي واللاوعي في النفس الإنسانية. كما أن هناك العديد من الثقافات الأخرى في جميع أنحاء العالم تؤمن بوجود روحين، واحدة تمثل الوعي، والأخرى اللاوعي، والتي تنفصل أو تفترق عند الموت. والعديد من الثقافات أيضاً يقرون بأن روحاً تتناسخ، بينما الأخرى تتوارى في أشباح العالم السفلي

حيث الجحيم في الدار الآخرة. كما أن البعض يؤمن ببطلان هذا الانقسام، والبعض يقر بالانقسام الحتمي. من الآراء ما هو متحرر، موضوعي ونزيه، ومنها ما هو ذاتي، انفعالي. نعود فنقول إن دنيا مملكة النور تعكس التمييز بين العقل الواعي Conscious mind، والعقل اللاواعي Unconscious mind أما الظلام فمرحلة تبدو أن خبرتها قد جاءت من خلال الوعي بالنصف الآخر للنفس، بينما مرحلة النور تبدو أن خبرتها قد جاءت حصرياً من خلال اللاوعي، كما أن المرحلتين تعملان مستقلتين أثناء الأحداث المترابطة في الحياة الواقعية أو ما يسمى.episode وتنقسم الآراء لنصفين يمكن أن يوجدا في تفسير التناسخ في عالم الأرواح المرتبكة المتحيرة، في الخلاء بين الحيوات، في سلوك الأشباح، وفي حالات عن الحياة الآخرة Afterlife بواسطة علم نفس التخاطر، وافتراضات "مذهب ثنائية الروح"، بأن هذين النصفين للنفس ينفصلان بعد الحياة، يعرض تفسيراً متسقاً لظاهرة الحياة الأخرى حيث العالم الأبدي.

انظر :

Peter Novak : The Division of Consciousness: The secret afterlife of The Human Psyche. Printed requests should be addressed (e-mail: division @ division theory.com). journal of near-Death studies,20(3),Spring 2002© Human Sciences Press, Inc, P 143.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ص ٢٣ ٢٥.

(٢٩) سيسمون نايوفـتس : مصر أصل الشجرة، مسح حديث لأرض قديمة، ج ٢ النتائج، ترجمة : أحمد محمود، مكتبة الشرق الدولية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٩.

(***) إن أهرامات مصر تمثل لنا ذروة الاعتقاد في كفاءة العتاد المادي التامة لضمان سعادة المتوفى في الحياة الآخرة. فهي المظهر الرائع للكفاح الطويل للتغلب على القوى المادية المحضة، وهذا الكفاح ربما ترجع بدايته إلى نحو مليون سنة قام به صيادو عصر ما قبل التاريخ بمفردهم، أما في ذلك العهد الذي نحن بصدده فقد قامت به قوى أمة مدربة بأسرها، فأهرام الجيزة الكبيرة التي تمثل لنا جهوداً جبارة استنفدت كل موارد دولة عظيمة ترمي جميعها إلى غرض واحد سامٍ هو وقاية جثمان رجل واحد هو رئيس الدولة وقاية أبدية داخل غطاء من المباني الضخمة جداً، حتى يتسنى لذلك الجثمان الملكي أن

يقاوم بتلك الطريقة المادية المحضة غائلة كل الآباد ويقهر بتلك القوة الآلية الأسباب المانعة من الخلود.

انظر : جيمس هنري برستيد : فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠، ص ص ٨٠، ٨١.

(٣٠) عزيزة عبد المنعم صبحي : مفهوم الذات بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية، ص ص ٢٥، ٢٦.

(٣١) سيسمون نايوفـتس : مصر أصل الشجرة، مسح حديث لأرض قديمة، ج ٢ النتائج، ترجمة : أحمد محمود، ص ١٠.

(٣٢) مهرداد مهرين : فلسفة الشرق، ترجمة : محمود علاوي، مراجعة : عبد الحميد عبد المنعم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص ٣٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٤) بول بارجيه : كتاب الموتى للمصريين القدماء، ترجمة :زكية طبوزادة، دار الفكر للدراسات والتوزيع والنشر، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٦.

(****) إذا ما أراد قدماء المصريين التعبير عن القوة الحيوية العظيمة للشمس، سموها "رع" غير أنهم استعملوا كلمة "آتوم" عندما أرادوا التعبير عن قرص الشمس، وهكذا وُلِد الإله "آتوم" في حوالي سنة ١٤٥٠ ق. م، وتم الاعتراف به في عهد "أمنحوتب الرابع"

انظر: المرجع نفسه، ص ٤٨.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ٢٣٣.

(٣٦) عزيزة عبد المنعم صبحي : مفهوم الذات بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية، ص ٢٨.

(٣٧) سيسمون نايوفـتس : مصر أصل الشجرة، مسح حديث لأرض قديمة، ج ٢ النتائج، ترجمة : أحمد محمود، ص ١٣.

(٣٨) عزيزة عبد المنعم صبحي : مفهوم الذات بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية، ص ٤٧.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٤٠) المرجع نفسه، ٤٨.

(٤١) علاء الدين محمد عبد المتعال : هرمس مثلث الحكمة بين الواقع والأسطورة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص ص ١٧٥، ١٧٦.

(٤٢) المرجع نفسه، ص ص ٢٤٥، ٢٤٦.

(٤٣) عزيزة عبد المنعم صبحي : مفهوم الذات بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية، ص ٤٨.

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٥٨.

(*****) تقوم فكرة الخلاص في الديانة البوذية والمسيحيةعلى النجاة من الألم والخطيئة، وتعني السعادة الأبدية.

انظر : المرجع نفسه، ص ص ٩٢.

(٤٥) المرجع نفسه، ص ص ٩٢، ١٠٢.

(٤٦) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

(47)The Upanishads: Translated by F. Max Müller in two parts part II Katha Upanishad , Mundaka Upanishad , Taittiriya Upanishad, Brahadaranyaka Upanishade , Svetsavatara Upanishade , Prasna Upanishade, Maitrrayani Upanishad, Dover Publications, Inc. New York 1962,20,21,22,23,24, P 11 , Valli,8 Anovaka,5,P62.

(٤٨) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

(49)Dale V.hardt: Death the final frontier, p p 7,8.

(٥٠) مهرداد مهرين : فلسفة الشرق، ص ٦٣.

(٥١) عزيزة عبد المنعم صبحي : مفهوم الذات بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية، ص ١٤١.

(٥٢) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

(******) يدرك سكان الإسكيمو الموت بطريقة مختلفة تعتمد على طبقاتهم الاقتصادية والاجتماعية،وكذا على الموقع الجغرافي باختلافه. يعتقد سكان الإسكيمو في ثلاثة مصادر للأرواح الإنسانية : الأول يُصطلح عليه بالروح الخالد The immortal Soul يغادر الجسم وقت الموت ويبدأ في العيش في عالم مستقبلي. الروح الثاني يمكن تصوره كالميلاد ودفء حرارة الجسم، ويمتنع أن يوجد عند الموت. أما الثالث يُعتقد أنه يبقى في الشخص

الميت ويعتقد سكان الإسكيمو بأنه يمتلك أثراً في الشخص المتعلق به. كما يعتقدون أن الروح الخالد يستمر في الإدراك في العالم الآخر Another World. إن منطق سكان الإسكيمو يتبع الآتي: بينما لا يكون هناك مكان سعيد لأن نذهب إليه، فإنه لا يمكن أن نملأه بمزيد من المشقة والضيق والشدة أكثر من العيش الأرضي. يجتمع هذا وفقاً لأسلوب الحياة التي تتصارع قواها في مواجهة الموت، والذي ينتج خوفاً قليلاً من الموت. لكن، ربما ينتقل ذلك الخوف، أو تكون له طقوس. فالخوف ربما يكون حاضراً، لكن سكان الإسكيمو تعلموا أن يتعاملوا معه.فالسكان عبارة عن عشائر أو جماعات صغيرة منهم صانعو البراميل، والذين يفسرون الموت على أنه مبهم، بل إنه عالم كئيب تكون البهجة والسعادة فيه مجهولة. إنهم لا يتصورونه مكاناً للسلام A place of peace حيث يجتمع الأصدقاء القدامى بعد الموت ولا يؤمنون أنه مكان للبؤس والشقاء misery لما كانت حياة الإسكيمو تبدو غالباً أصعب من الموت، فالحياة غالباً تعتبر تخلياً. ومن ثم فإن الخلفية الثقافية تقف وراء رؤيتهم للأشياء، وفقاً لعلاقاتها وأهميتها النسبية. فالموت، من وجهة نظرهم، قائم على الخوف من المشقة التي ستحدث للروح. وعلى النقيض يكشف عن وجوه مختلفة للعقاب بعد الموت. البعض يفسر هذا كانتقال لمخاوفهم وفقاً لاهتماماتهم وما يتعلق بهم. إن سكان الإسكيمو (صناع البراميل) علاوة على ذلك يشيرون إلى أن الموت نشاط مهلك للأرواح الشريرة، والني تتقمص الظلال والأشباح التي يتجنبها الأحياء بتجنب الاتصال بالميت. فمعظم سكان الإسكيمو يتجنبون روح الميت. بل إنهم يهجرون المنزل الذى به شخص ميت. أو يحملون الجسد بعيداً،ويتخلصون من كل ما يتعلق به. حتى أن الأصحاء يتجنبون الاتصال بهؤلاء الموتى خوفاً من أن يطالهم تأثير الأرواح الشريرة من الحظ العاثر أو المرض. فهم يؤمنون أن روح الميت يبقى في المنزل حوالي أربعة أو خمسة أيام، حتى يدخل الروح في ميلاد جديد. ومع مرور الزمن ربما يتغير العديد من المعتقدات التقليدية، الدينية والثقافية، لدى الإسكيمو،لكن،لايزال الكثير منها قائماً. وهناك مثال آخر نورده لدى مجموعات الهنود الأمريكان حيث إن لديهم مخاوف عظيمة من الموت، فهم يؤمنون بأن الروح تغادر الجسم لكي تسافر بعيداً لتصبح شبحاً أو طيفاً في حال الانتقال Transference. أما مجموعات "النافاهو"من الهنود في الجنوب من الولايات المتحدة فيؤمنون أن الموت نهاية كل شيء حسن وخير. إنهم يخافون من الأرواح التي يعتقدون أنها أشباح تسبب الكثير من الأشياء مثل الأحلام السيئة، الآلام، الضعف وغير ذلك. أما قبائل "الفودو" فيرون أن الموت نتيجة لقوى سحرية، وهذا يعد جزءاً من ثقافة الإنسان المبكرة، بينما في الآونة الحديثة فقد كان الاتجاه نحو ردود الأفعال النفس - عضوية Psycho Physiological reactioins

انظر :

Ibid, PP 8- 10.

كذلكحال قبائل أوجيبوا Ojibow في شرقي الولايات المتحدة وكندا إذا ما مات فرد يعتقد أنه يبقى كائناً واعياً على نحو ما كان وهو على قيد الحياة، إن موته قد حال ببساطة بينه وبين الاتصال بالأحياء، بحيث تظل روحه واعية بصورة كاملة ومفعمة بكل الأشواق والرغبات الإنسانية. إن البعض ما زالوا يعتقدون أن الإنسان له روح تواصل الحياة عقب الموت على هيئة شبح مثلما هي الحال لدى أبناء "تاسمانيا"و"ساموا" وقبائل الإينوس Ainus في شمالي اليابان يؤمنون جميعاً بأن الإنسان له بديل روحي، أعني لهم روح تبقي بعد الموت. كما ينبغي الإشارة إلى أنه في معظم المجتمعات البدائية يكتسب الخلود يقيناً لا يحكم الفرد بالتشكك فيه إلا بقدر ما يتشكك في واقعية وجوده الواعي.

انظر : جاك شورون : الموت في الفكر الغربي، ص ص ٢٢، ٢٣.

(53)Ibid, p,8

(54)Ibid, p,3

(٥٥) عزيزة عبد المنعم صبحي : مفهوم الذات بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية، ص ٢٠١.

(٥٦) جيمس كارس : الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي، ترجمة : بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨، ص ص ١٧ ٢٠.

(٥٧) جاك شورون : الموت في الفكر الغربي، ص ٥٠.

كما يمكن الرجوع لنفس المرجع لمزيد من التفاصيل عن فكرة الموت والخلود عند سقراط ص ص ٤٨،٤٩.

(٥٨) جيمس كارس : الموت والوجود، ص ٢٠.

(٥٩)المرجع نفسه، ص ٢٥.

(60)Ibid, P.4

(٦١) جاك شورون : الموت في الفكر الغربي، ص ص ٥١، ٥٦.

(لمزيد من التفاصيل عن فكرة الخلود في محاورة فيدون، يمكن الرجوع لنفس المرجع ص ص ٥٤ ٥٦).

(٦٢) عزيزة عبد المنعم صبحي : مفهوم الذات بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية، ص٢٥٦.

(63)Ibid, pp3,4

(64)Robert G. Olson : *Death*, art in Encyclopedia of Philosophy, Vol (2), p 307

(65)Dale V.hardt: Death the final frontier, P 11.

(66)Ibid, PP 5, 11, 12.

(*******) في عام ١٩٣٣ سجل الأمريكيان برومبرج Bromberg وشيلدر Shilder معلومات تخص البعد السيكولوجي لدى الأشخاص الطبيعيين Normal من جهة والعصابيين من جهة أخرى neurotic فيما يتعلق بقضية الموت. وانتهى كل منهما إلى أنه في حالة الأشخاص الطبيعيين البالغين Normal Adults فإن الموت يمثل شيئاً ملغزاً بجانب أنه يمثل تهديداً لهم أما الأطفال فتغيب لديهم خبرة الموت في الطفولة. وفي حالة الأشخاص العصابيين أو المرضى العقليين Mental Patients فقد جمعت الآراء حول الموت بواسطة القتل، الاتجاهات السادية، عقاب الوالدين، العقاب بالإقالة، أو قلة اهتمام وحب الوالدين، الخوف من التشويه، الهروب من الدوافع والمثيرات السادية التي توجه ضد الأب.. وغير ذلك. وكانت نتيجة دراسة برومبرج وشيلدر أنها قد أرست التفكير الشعوري واللاشعوري عن الموت.

انظر : Ibid, P 15.

(********) إن المعنى المسيحي للموت يطلعنا على بعض معتقدات الموت لدى الأميش The Amish. بدأت حركة الأميش في سويسرا في عام١٦٩٣. إن اتجاهات الأميش تجاه الموت مختلفة فهي ترى الموت مناسبة واقعية هادئة ومقبولة. إن الموت حقيقة نعيش فيها في خضوع وتسليم ووعي بقوى الطبيعة. إنه إرادة الله. إنهم لا يقتنعون فقط بالميلاد والموت، لكنهم أيضاً يرون أن الموت خير. والاعتقاد به هو اعتقاد ديني أسمى وأعظم وذو سلطة عليا لحاكم أعلى في حياتهم. من ثم فهم لا يرون الموت على أنه شئ سئ له علاقة بالأمراض أوكونه رهيباً مروعاً أو شر، لا بل إنه سر مقدس. ويمكن أن تُفهم أسبابه بسهولة من خلال المفهوم الواسع لمعنى الحياة. إن حركة الأميش ترى الموت بشيراً لحياة أخرى بعد الموت. وبناءً على ذلك فإن الموت لا يُعد خطراً مروعاً يتهددنا.

انظر : Ibib,PP6,7.

(*********) يعني الإسلام : التسليم المطلق والخضوع المطلق لإرادة الله. فالمسلمون يؤمنون بالقضاء والقدر، وهذا يعني أن حياة الناس وأفعالهم وساعة موتهم مقدرة سلفاً. كما يؤمنون بالبعث Ressurection والثواب والعقاب Reward,Punishment في الدار الآخرة جزاءً لما اقترفوه في الدنيا. هذا ما رأوه في القرآن الكريم، والذي لا يختلف عما يوجد في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. يؤمن المسلمون بأن الأرض والسماء سوف تتزلزلان وأن الإنسان سيجد نفسه وجهاً لوجه مع الله. في ذلك الوقت سيكون الحكم الأخير على الفرد إن خيراً فخير وإن شراً فشر. وسوف تُوزن أعماله كاملة ويحاسب عليها فإما الجنة كدار قرار في الفردوس أو عذاب مقيم في النار. إن السماء تتوج السعادة في الحياة الأبدية حيث الفضل الأعظم " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة" ألا وهي رؤية الله. والجنة، كما يصفها القرآن، مثل حديقة غنَّاء بها نجد أنهاراً وفاكهة وراحة وظلاً وعرباً أتراباً. لا حرارة فيها ولابرد، فقط السلام و السعادة والفرحة والمتعة. وعلى النقيض تكون النار، لها سبعة أبواب يقال إنها للأرواح السقيمة التي تعاني من قسوة عذاب النار الذي لا مفر منه، طعامهم فيها من غسلين وحميم وغساق، ولهم أغلال وعذاب مهين، لكن العذاب الأكبر ألا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم. كما أن اعتقادات كل جماعة دينية أو ثقافية على حدة تعكس، وبقوة، اتجاهات الموت، وهذا يُعد طريقة للحياة.

انظر : Ibid, P 7.

(67)Ibid, PP 5.

(68)Ibid, PP 6.

(**********) يرى ليوناردو دافنشي أن الموت مثل يوم نقضيه في نوم هادئ، فالحياة إجازة سعيدة نقضيها في موت سعيد و الانشغال بالموت هو مصدر التعاسة والألم. والعلاج هو أن نعزز الإرادة الإنسانية الطيبة Human well – being فالإنسان السعيد لا يتألم حقاً بالتفكير في الموت، هذا ما أقره العديد من فلاسفة التنوير وعلى رأسهم كوندورسيه.

انظر:

Robert G. Olson : *Death*, art in Encyclopedia ofPhilosophy, Vol (2), p 308

(٦٩) جاك شورون : الموت في الفكر الغربي، ص ٩٣.

(٧٠) جيمس كارس : الموت والوجود، ص ٢٢٦.

(٧١) المرجع نفسه، ص ص ٢٥٦، ٢٥٧.

(٧٢) المرجع نفسه، ص ص ٢٢٣، ٢٢٤.

(٧٣) المرجع نفسه، ص ص ٢٢٤، ٢٢٥.

(**********) (الهاسيدية) من العبرية Hasidhia بمعنى الأتقياء الصالحين وهي حركة دينية تأسست في بولندا في القرن الثامن عشر على يد الحاخام إسرائيل بن اليزر Israel Ben Eliezer (١٧٠٠ ١٧٦٠) وكانت الحركة احتجاجاً على الاتجاه العقلي السلطوي وأكدت على العناصر الروحية للديانة اليهودية. انظر : المرجع نفسه، ص ٢٣٧.

(٧٤) المرجع نفسه، ص ص ٢٣٥، ٢٣٧.

(٧٥) جاك شورون : الموت في الفكر الغربي، ص ص ١٠١.

(٧٦) جيمس كارس : الموت والوجود، ص ص ٣٠٨، ٣١٠.

(٧٧) المرجع نفسه، ص ص ٢٩٣، ٣٠٧، ٣٠٨.

(٧٨) المرجع نفسه، ص ص ٣١١، ٣١٢.

(٧٩) المرجع نفسه، ص ص ٣١٢، ٣١٣.

(٨٠) سيد عويس : الخلود في التراث الثقافي المصري، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦، ص ص ٣٣، ٣٤.

(٨١) المرجع نفسه ، ص ص ٣٤، ٣٥.

(٨٢) قداسة البابا تواضروس الثاني : *القيامة وثقافة الحياة*، مقال بجريدة الأهرام، الأحد ١٢ من أبريل ٢٠١٥ م، الصفحة العاشرة.

(٨٣) المرجع نفسه، الصفحة العاشرة.

(٨٤) جاك شورون : الموت في الفكر الغربي، ص ص ١٠١، ١٠٢.

(85)IBid, p 308

(٨٦)المرجع نفسه، ص ١٠٠.

(٨٧) سيد عويس : الخلود في التراث الثقافي المصري،، ص ص ٥٥.

(٨٨) جيمس كارس : الموت والوجود، ص ٩٦.

(٨٩)المرجع نفسه، ص ص ١٠١، ١٠٤.

(٩٠)المرجع نفسه، ص ص ١٠٥،١٠٦.

(91)Ibid, p 307.

(92)Ibid, p 308

(93)Ibid, PP 308.

(94) Ibid, PP 308, 309.

(95)Ibid, P309.

(96)Ibid, P 309.

(97)Robert G.Olson : An Introduction To Existentialism, Dover publications ,Inc , NewYork , 1962, P 192.

(98)Ibid, PP 195, 196.

(99)S¢ren Kirkegaard : The sickness unto death, Translated with introductions and Notes by walter Lowrie, Doubleday Anckor Books ,Newyork,1954, PP 159,160.

(١٠٠) فريتيوف برانت : كيركجور، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت، ١٩٨١م، ص ص ١٢٦ ١٢٨.

(101)Marcel , Gabriel: The Mystery of Being, I, Reflection&Mystery, Chicago , 1960, PP 121, 123, 124,125.

(102)Samuel MC Murray: Gabriel Marcel, Art in Encyclopedia of philosophy , vol (5), Paul Edward, Editor Chief, London, NewYork, 1960, P 154.

(١٠٣) جاك شورون : الموت في الفكر الغربي، ص ٢٩٤.

(١٠٤) علي عبد المعطي محمد : الفكر الفلسفي الوجودي عند مارسيل، بدون تاريخ وبدون دار نشر، ص ٤١.

(١٠٥) جابرييل مارسيل : الخطوط الأولى لفلسفة عينية، ترجمة : قزحيا خوري، منشورات عويدات،

ط١، بيروت، ١٩٨٨، ص ص ١٢٦،١٢٧.

(١٠٦) المصدر نفسه ، ص ص ١٣٠ ١٣٢.

(١٠٧) جابرييل مارسيل : من الرأى إلى الإيمان،ترجمة : قزحيا خوري، منشورات عويدات، ط١،

بيروت باريس، ١٩٨٨، ص ص ٩، ٣٩، ٥٠، ٥١، ٨٠، ٨٥، ٨٩.

(١٠٨) علي عبد المعطي محمد : الفكر الفلسفي الوجودي عند مارسيل، ص ٤١.

(109)Gabriel Marcel : The Philosophy of Existence , Books for Libraries Press Plain View , NewYork, 1976, PP 36, 37, 55, 57, 58, 59.

(١١٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط ٥، ص ص ٤٥٦،٤٥٧.

(111)S¢ren Kirkegaard : The sickness unto death, PP 133,134.

(112)Ibid, PP 133,134, 145.

(113)Ibid, P145.

(114)Ibid, P 145.

(١١٥) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية،مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٣٠.

(١١٦) المرجع نفسه، ص ٣١.

(١١٧) إمام عبد الفتاح إمام : سورين كيركجور رائد الوجودية، ج ١، حياته وأعماله، دار التنوير،

ط ٢، بيروت، ١٩٨٣، ص ص ٢٠٠،٢٠٦.

(١١٨) سورين كيركجور : خوف ورعدة، ترجمة : فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م، ص ص ٣٢، ٤٢، ٦٢.

(١١٩) علي عبد المعطي محمد : سورين كيركجور، مؤسس الوجودية المسيحية، منشأة المعارف، ٢٠٠٠، ص ٢٠٦.

(١٢٠) المرجع نفسه، ص ٢٠٧.

(١٢١) المرجع نفسه، ص ٢٠٩.

(١٢٢) علي عبد المعطي محمد : الفكر الفلسفي الوجودي عند جابرييل مارسيل، ص ص ٢١، ٢٢.

(١٢٣) المرجع نفسه ص ٢٢.

(١٢٤) علي عبد المعطي محمد : سورين كيركجور، مؤسس الوجودية المسيحية، ص ٢٠٩.

(١٢٥) المرجع نفسه، ص ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(١٢٦) المرجع نفسه، ص ٢٠٨.

(١٢٧) علي عبد المعطي محمد : الفكر الفلسفي الوجودي عند جابرييل مارسيل ص ٢٦.

(١٢٨) علي عبد المعطي محمد : سورين كيركجور، مؤسس الوجودية المسيحية، ص ص ٢٠٨،٢٠٩.

(١٢٩) علي عبد المعطي محمد : الفكر الفلسفي الوجودي عند جابرييل مارسيل ص ٤٨.

(١٣٠) المرجع نفسه،ص ٢٣.

(١٣١) المرجع نفسه، ص ص ٢٤،٣٢.

(١٣٢) علي عبد المعطي محمد : سورين كيركجور، مؤسس الوجودية المسيحية، ص ٢١٠.

(١٣٣) المرجع نفسه، ص ص ٢١١،٢١٣.

(134) S¢ren Kirkegaard: Repetetion , An essay in EXperemintal Psychology , Translated with an Introduction and Notes By : Walter Lowrie,U.S.A, By Princeton University Press, NewJersy, 1946, PPXII- XXXV.

(135)Samuel MC Murray: Gabriel Marcel, Art in Encyclopedia of philosophy , vol (5), PP 154, 155.

(١٣٦) جابرييل مارسيل : الخطوط الأولى لفلسفة عينية،، ص ص ١٤، ١٥، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٥٧.

.(137) S¢ren Kirkegaard: Repetetion , PP PXX – 2

(138)Marcel, Gabriel : homo Viator, Introduction To Metaphysical Hope, Translated by : Emma Cranfurd K harper & Brothers, new York , 1962,PP13,14 , 15, 23, 28. (139)John Cottengham: Western Philosophy , An Ontology, Blacwell Publishers, Malden, Massachusetts, 1997, PP277- 281.

(140)Marcel, Gabriel : The Existential Background of Human Dignity, Harvard university Press, Cambridge, Massachusetts,1963,PP22,23,25,26,27.

(141)Ibid ,PP27,23,78,79,87,88.

(142)Samuel MC Murray: Gabriel Marcel, Art in Encyclopedia of philosophy , vol (5), P 155.

(١٤٣) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ص ١٩٧، ١٩٨.

(١٤٤) فريتيوف برانت : كيركجور، ص ص ١١٦،١١٧.

.(145)S¢ren Kirkegaard : The sickness unto death,P 146

(١٤٦) المرجع نفسه،ص ص ١١٧ ١١٩.

(147)Ibid, PP 133- 136.

(148)Blackham H.j: Six Existentialist Thinkers,Great Braitain, 1982,PP 16-18.

(١٤٩) علي عبد المعطي محمد : سورين كيركجور، مؤسس الوجودية المسيحية، ص ٢٧٩.

(150)Ronald Grimsly : S¢ren Kirkegaard, abiographical introduction, Studio Vista London, Braitain , 1973, P 90.

(151) Blackham H.j: Six Existentialist Thinkers PP , 20- 22.

(١٥٢) فريتيوف برانت : كيركجور، ص ص ١٤١ ١٤٣.

(١٥٣) المرجع نفسه، ص ص١٢٢١٢٦.

(154)S¢ren Kirkegaard : The sickness unto death, PP 146-147.

(١٥٥) ريجيس جوليفييه: المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر، ترجمة : فؤاد كامل،مراجعة: محمد عبد الهادي أبو ريدة،الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص ص ٤٧، ٤٨.

(١٥٦) المرجع نفسه،ص ٤٨.

(١٥٧) فريتيوف برانت : كيركجور، ص ص١٣٠١٢٩.

(١٥٨) المرجع نفسه، ص ص١٣١١٣٠.

(١٥٩) المرجع نفسه، ص ص١٣١١٣٢.

(160)Ibid, PP 146- 150.

(١٦١) المرجع نفسه، ص ص١٣٤١٣٥.

(162)Ronald Grimsly : S¢ren Kirkegaard, abiographical introduction, PP 90, 91.

(163)Ibid, P 91.

(164)S¢ren Kirkegaard : The sickness unto death, PP 150- 154.

(165)Ibid, PP 155- 157.

(166) Ibid, PP 157- 158.

(167)Ibid, PP 158- 159.

(168)Ibid, PP 159- 160.

(169)Ibid, PP 162- 168.

(١٧٠) جوزيا رويس : العالم والفرد (الطبيعة والإنسان)، النظام الخلقي، المجلد الثاني، ص ص، ١٩٠،٩١.

(١٧١) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ص ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٢.

(١٧٢) ريجيس جوليفييه: المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر،، ص ص ٢٨٧،٢٨٦.

(173) Keneth T. Gallagher: The philosophy of Gabriel Marcel, Frudham Univerersity Press. New york, 1962, PP 78,79

PP80,81(174) Ibid,

(١٧٥) المرجع نفسه، ص ٢٨٧.

PP73-75.(176) Ibid,

(177) Ibid, PP 68,69,70,72.

(178)Ibid, 72,73.

(١٧٩) المرجع نفسه، ص ص٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٠.

(١٨٠) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٥٩.

(١٨١) المرجع نفسه، ص ص ٧٠، ٧١.

(١٨٢) جوزيا رويس : العالم والفرد (الطبيعة والإنسان)، النظام الخلقي، المجلد الثاني، ص ص ١٩٤، ١٩٥، ١٩٨، ٢٣٢.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ص ٢٧٦، ٢٧٧.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ص ٢٧٨، ٢٨١.

(١٨٦) بيار مسنار : كيركجور، ترجمة : عادل العوا، منشورات عويدات، ط ١ بيروت باريس، ١٩٨٣، ص ص ٣٤، ٣٧، ٣٩، ٨٨.

(187)S¢ren Kirkegaard : Philosophical Fragments, Edited and Translated with Introduction and Notes By : University Press,Princeton, NewJersy, 1958, PP 38,39.

(188)Ibid, PP 39, 40, 46, 47, 49, 50.

(١٨٩) جوزيا رويس : العالم والفرد (الطبيعة والإنسان)، النظام الخلقي، المجلد الثاني، ص ص ٢٨٤، ٢٨٥.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(١٩١) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ص ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٧٧.

(١٩٢) جوزيا رويس : العالم والفرد (الطبيعة والإنسان)، النظام الخلقي، المجلد الثاني، ص ٢٨٧.

(193)S¢ren Kirkegaard : The sickness unto death, PP 170- 171.

(194)Ibid, PP 171- 173, 175,177178.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ص ٢٨٦،٢٨٧.

(196)Ibid, PP 178- 179, 180,181,182, 186.

(197)Ibid, PP 188- 189.

(١٩٨) ريجيس جوليفييه: المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر، ص ص٤٢، ٤٣.

.(199)Ibid, PP 196- 206, 207, 210

(200)Ibid, PP 244- 245.

(201)Ibid, PP 138- 139.

(٢٠٢) بيار مسنار : كيركجور،ص ص ٩٥، ٩٦.

(٢٠٣) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ص ٢، ٣.

(٢٠٤) بيار مسنار : كيركجور، ص ص ٩٦، ٩٧.

(٢٠٥) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٣.

(٢٠٦) ريجيس جولي‌فـييه : المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر، ص ٤٤.

(207)S¢ren Kirkegaard:Concluding Unscientific Postscript, Translated from the Danish By : David F. Swenson,Completed after his death and Provided With Introduction and Noats By: Walter Lowrie, Princeton University Press, 1944, PP 15,18,19,20,28,30.

(٢٠٨) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ص ٨٠، ٨١.

(٢٠٩) بيار مسنار : كيركجور، ترجمة : عادل العوا، ص ٩٩.

(210)Ibid,PP 30,33,42,44.

(٢١١) علي عبد المعطي محمد : سورين كيركجور، مؤسس الوجودية المسيحية، ص ٢٠٥.

(٢١٢) إمام عبد الفتاح إمام : سورين كيركجور رائد الوجودية، ج ١، حياته وأعماله، ص ٢١١.

(٢١٣) إمام عبد الفتاح إمام : سورين كيركجور رائد الوجودية، ج ٢، فلسفته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٣١٧.

(٢١٤) المرجع نفسه،ص ص ٣٤٣، ٣٤٤.

(٢١٥) ريجيس جوليفييه: المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر، ص ص ٤٥،٤٦.

(٢١٦) المرجع نفسه، ص ص ٤٥،٤٦.

(٢١٧) المرجع نفسه، ص ص ٣٧،٣٩، ٤٠.

(٢١٨)جوزيا رويس: العالم والفرد (الطبيعة والإنسان)،النظام الخلقي، المجلد الثاني،ص ص ٢٨٧،٢٨٨.

(٢١٩) المصدر نفسه ، ص ٢٨٨.

(٢٢٠) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٤٥.

(٢٢١) سورين كيركجور : خوف ورعدة، ترجمة : فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤، ص ص ١٢، ١٣، ٢١.

(٢٢٢) ريجيس جوليفـييه : المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر، ص ٥١.

(٢٢٣) المرجع نفسه، ص ص ٥٢.

(٢٢٤) علي عبد المعطي محمد : سورين كيركجور، مؤسس الوجودية المسيحية، ص ص ٣٨١، ٣٨٧.

(225)Marcel, Gabriel : The Mystery of Being I, Reflection & Mystery, PP 2,4,24,26.

(226)Ibid, PP 95,96,97,107,108,111.

(227)Marcel, Gabriel: Being and Having , An Existentialist Dairy , Glucester,Mass.Peter Smith , 1976,PP 188,191,196,197.

(228)Ibid ,P 198.

(٢٢٩) ريجيس جوليفـييه : المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر، ص ٢٩٣.

(************) تبدأ هذه المسرحية في جو من الشك القاتل والقلق الممزق والحيرة اليائسة، وتدور حول سر غامض لا تبلغ له تفسيراً، وتنتهي بالإيمان والحب والتضحية والانسجام العائلي. فهي مسرحية من المسرحيات المؤدية إلى الإيمان، إن صح هذا التعبير، وقد وضع فيها مارسيل كثيراً من نفسه، وأحاطها بالظروف والملابسات التي تذكرنا تذكيراً قوياً بالجو الذي الذي نشأ فيه، وبالتساؤلات التي ألحت عليه في طفولته الخالية من حنان الأم.

انظر : فؤاد كامل : مدخل إلى فلسفة الدين ودراسات أخرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص ١١٧.

(٢٣٠) المرجع نفسه، ص ص ٩٨، ١١٧.

(٢٣١) علي عبد المعطي محمد : الفكر الفلسفي الوجودي عند جابرييل مارسيل ص ص ٢،٥،٧.

(٢٣٢) ريجيس جوليـفـييه : المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر، ص ٢٩٥.

(٢٣٣) المرجع نفسه، ص ص ٢٩٥، ٢٩٦.

(234) Blackham H.j: Six Existentialist Thinkers, PP 72, 73, 75, 77, 78.

(٢٣٥) علي عبد المعطي محمد : الفكر الفلسفي الوجودي عند جابرييل مارسيل ص ص ٧،٨،١٠.

(٢٣٦) ريجيس جوليفييه: المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر، ص ص ٢٩٦، ٢٩٧.

(237)Symour Cain: Gabriel Marcel,Hillary house Publishers, NweYork,1963 PP 87-89.

(٢٣٨) المرجع نفسه، ص ص ٢٩٧ ٢٩٩.

(٢٣٩) علي عبد المعطي محمد : الفكر الفلسفي الوجودي عند جابرييل مارسيل ص ص ١٢،١٩.

(*************) اهتدى مارسيل للكاثوليكية سنة ١٩٢٩، لقد كان يؤمن بأن على الفيلسوف أن يأخذ في الاعتبار المنطق الداخلي للعقيدة والأمل.

انظر :

Samuel MC Murray: Gabriel Marcel, Art in Encyclopedia of philosophy , vol (5), P 153.

قارن : بولس سلامة : الصراع في الوجود، دار المعارف، بدون تاريخ، ص ٣٤٥.

(240)Marcel, Gabriel : The Mystery of Being II , Faith and Reality, Henry Regenery Company , Chichagoillionis, Great Braitain , 1960, PP 68,69.

(٢٤١) علي عبد المعطي محمد : الفكر الفلسفي الوجودي عند جابرييل مارسيل ص ٢٥.

(٢٤٢) جابرييل مارسيل : من الرأى إلى الإيمان، ص ص ٩١، ٩٢، ١١٤، ١١٨.

(**************) الكل يعلم التمييز العميق جداً الذي اقترحه برجسون، في " منبعا الأخلاق والدين"، بين أخلاق مغلقة وأخلاق مفتوحة. الأولى، الأخلاق المغلقة، هي

أخلاق كائن يتحد بالمجتمع الذي ينتمي إليه، كلاهما مأخوذان معاً بنفس مهمة البقاء الفردي والاجتماعي. يفترض بها إذن أن تكون ثابتة. الأخرى هي دفعة، اقتضاء حركة. أخلاق الإنجيل هي بصورة أساسية أخلاق النفس المفتوحة. " إن الفعل الذي به تنفتح النفس يؤثر في رفع أخلاقنا لصيغ روحية خالصة. إن الأخلاق المفتوحة موجهة لضمير كلٍ منا من قِبَل صفوة يمثلون أفضل ما في الإنسانية. التصوف إذن هو دعوة أخلاقية إيجابية للتفاؤل والمحبة في علاقة الأنا أنت.

انظر : المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٢٤٣) علي عبد المعطي محمد : الفكر الفلسفي الوجودي عند جابرييل مارسيل ص ص ٣٨، ٣٩.

(٢٤٤) المرجع نفسه ص ص ٤٢، ٤٣.